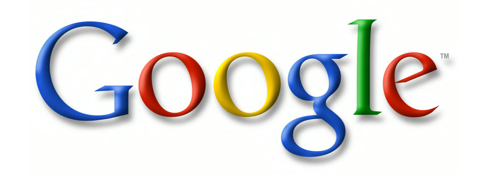
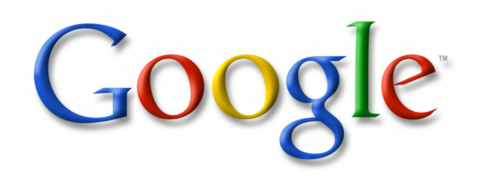






WIDENER
HN NNT5 Y





ESSAI

SUR

LA LIBERTÉ MORALE

PAR

E. JOYAU

Chargé de cours à la Faculté des lettres d'Aix,
Ancien élève de l'École normale.

PARIS

ANCIENNE LIBRAIRIE GERMER BAILLIÈRE ET Cie

FÉLIX ALCAN, ÉDITEUR

108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108

1888

A Monsieur [illegible]

[illegible]

12 oct. [illegible]

ESSAI

SUR

LA LIBERTÉ MORALE

COULOMMIERS. — IMP. P. BRODARD ET GALLOIS.

ESSAI

SUR

LA LIBERTÉ MORALE

PAR

E. JOYAU

Chargé de cours à la Faculté des lettres d'Aix,
Ancien élève de l'École normale.

PARIS

ANCIENNE LIBRAIRIE GERMER BAILLIÈRE ET Cie

FÉLIX ALCAN, ÉDITEUR

108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108

1888

INTRODUCTION

I. — L'homme est-il libre? Si à toutes les époques cette question a été discutée passionnément au sein des écoles philosophiques, c'est qu'elle présente le plus haut intérêt, non seulement au point de vue théorique, puisqu'elle porte sur la nature et la valeur de notre personne, mais surtout au point de vue pratique, car il s'agit de savoir quelle règle de conduite il nous faut adopter, quel jugement nous devons porter sur nos actions et sur celles de nos semblables. Aussi n'a-t-elle pas piqué la curiosité des seuls philosophes : elle s'impose à tous les esprits qui réfléchissent; que dis-je? il n'est pas un homme dont le langage et la conduite ne manifestent une opinion, raisonnée ou non, sur ce point.

Cependant un certain nombre de philosophes contemporains voudraient nous persuader d'en détourner les yeux en nous enlevant tout espoir de découvrir la vérité en pareille matière : « La question du

libre arbitre, dit M. T. Ribot, est du domaine de la métaphysique et insoluble [1]. » M. Bain, l'auteur d'un livre bien connu sur les émotions et la volonté, l'écarte avec une sorte d'impatience et de colère ; il l'appelle la serrure brouillée de la métaphysique, un paradoxe du premier degré, un nœud inextricable. Dans un discours célèbre, M. du Bois-Reymond range le problème de la liberté parmi les sept Énigmes du monde, et la conclusion à laquelle il aboutit se résume dans ce mot : *Ignorabimus*.

Non, cette sentence prononcée au nom des principes du positivisme n'est pas légitime ; non, le problème de la liberté morale est de ceux qu'aucun système n'a le droit d'écarter par la question préalable, car ce n'est pas un problème de métaphysique. Il n'est pas besoin pour l'étudier d'autre chose que des données de la psychologie et de la morale ; les esprits accoutumés à toutes les exigences de la critique n'y rencontrent rien qui les déconcerte, il peut être abordé et résolu scientifiquement.

II. — Des deux solutions contraires, il est incontestable que la négative est celle qui compte aujourd'hui les partisans les plus nombreux ; ils apportent à l'appui de leur thèse des arguments dont il semble difficile de contester la force et la rigueur : les uns analysent tous les éléments de notre action, énumèrent les influences auxquelles nous sommes soumis

1. T. Ribot, *les Maladies de la volonté*, introduction.

et concluent qu'il n'y a aucune différence entre les phénomènes de l'activité humaine et tous les phénomènes de l'univers physique; les autres exposent que les progrès des sciences positives ont mis en telle lumière l'absolue nécessité des lois de l'univers, que l'intervention d'une volonté libre serait une cause de perturbation et de désordre qui rendrait illusoires toutes les prévisions, tous les calculs de la science, un véritable scandale. Considérez enfin, disent-ils, les révélations de la statistique : le relevé des actes que l'on attribue généralement à la libre volonté de l'homme, des assassinats par exemple et des suicides, présente exactement la même régularité que la constatation des phénomènes météorologiques ou géologiques. Dans l'état actuel de la science, il n'est plus permis de se faire d'illusions; la croyance au libre arbitre est le fait ou bien d'un orgueil plus ou moins naïf qui revendique pour l'homme une place à part dans l'univers, au-dessus de tous les autres êtres, ou bien d'une pusillanimité honteuse qui craint d'attaquer les préjugés communs et d'ébranler les institutions sociales. L'opinion sur ce point est, comme disait Schopenhauer, le diagnostic des esprits sérieux ou frivoles[1].

En dépit de ces accusations, il ne manque pas de philosophes qui osent encore soutenir que l'homme est libre; mais ils entendent par là qu'il possède le

1. SCHOPENHAUER, *Essai sur le libre arbitre*, chap. III.

libre arbitre, c'est-à-dire le pouvoir de choisir entre deux partis contraires également possibles. Il ne se détermine jamais sans motif, mais sa volonté peut faire prévaloir tel motif qu'il lui convient et peut même tenir tête à tous les motifs. Sans doute un tel pouvoir est inexplicable, mais tout ce qui est premier ne l'est-il pas? Si l'homme fait volontairement le bien, c'est qu'il peut aussi faire volontairement le mal. Il est donc responsable au même titre de toutes ses actions : la culpabilité n'est pas quelque chose de moins positif que le mérite.

III. — Pour nous cette doctrine, soutenue en France par toute l'école spiritualiste, nous paraît fourmiller de contradictions. Ou bien le mot de libre arbitre n'a aucun sens, ou bien sous ce nom se cache en réalité la théorie de la liberté d'indifférence, dont on a depuis longtemps fait si éclatante justice.

Accomplir volontairement le mal nous paraît chose impossible et inintelligible. La liberté morale doit être définie, ainsi que l'enseignait Socrate, le pouvoir de se déterminer volontairement à faire le bien. Toutes les fois que nous agissons librement, nous faisons le bien et notre conduite n'est véritablement libre que quand elle est bonne. Lorsque nous faisons le mal, c'est que nous le prenons pour le bien; la cause de notre faute est ou l'ignorance, ou l'erreur. Nous sommes entraînés par une puissance extérieure; est-ce à dire pour cela que nous n'en

soyons pas responsables? Pas le moins du monde; car si nous avions voulu, et nous devions vouloir, et nous pouvions vouloir, nous aurions bien jugé et bien agi. Nous sommes les esclaves de nos passions, par exemple, mais c'est une servitude volontaire et dont il ne tenait qu'à nous de ne pas porter le joug. Nous n'avons pas fait mauvais usage de notre liberté, nous n'en avons pas fait usage; notre volonté n'a pas péché par excès, mais par défaut. Il s'en faut de beaucoup que tous les hommes soient libres et que chez aucun homme toutes les actions soient le résultat d'une décision libre : nous ne sommes libres que si nous le voulons et quand nous le voulons. La liberté n'est pas une faculté que nous apportions en venant au monde et que nous ne courions pas risque de perdre : nous ne la possédons que si nous nous la donnons à nous-mêmes; le premier de nos devoirs n'est pas de bien diriger notre liberté, mais de la conquérir et de la sauvegarder : nous ne naissons pas libres, mais capables de devenir libres et soumis à l'obligation de le devenir. C'est là le privilège de l'homme et sa dignité propre qu'il ne reçoit pas de la nature un caractère tout fait et une destinée immuable : il est lui-même l'artisan de sa grandeur.

Le livre que nous publions aujourd'hui est le développement d'un mémoire auquel l'Académie des sciences morales et politiques a bien voulu décerner en 1885 une mention honorable. Sans rien modi-

fier des idées que nous défendions, nous nous sommes appliqués à les présenter avec plus d'ordre et de clarté. Nous espérons qu'à ceux-là même qui les trouveront le plus contestables, elles paraîtront dignes d'être sérieusement étudiées et discutées.

ESSAI

SUR

LA LIBERTÉ MORALE

PREMIÈRE PARTIE

CHAPITRE PREMIER

DU FATALISME

I. — Entre le fatalisme et le déterminisme la différence est plus apparente que réelle et il est fort difficile de marquer exactement en quoi elle consiste. On peut bien dire d'une manière générale que le fatalisme rejette *a priori* la liberté de l'homme, tandis que le déterminisme la combat surtout par des arguments *a posteriori;* ou bien encore que, pour les fatalistes, la nécessité qui s'impose à notre conduite est le résultat de l'influence de causes extérieures, tandis que pour les déterministes elle découle de causes tout internes, mais il faut bien se garder de croire que ces formules soient rigoureusement vraies.

Le cours des choses, disent les fatalistes, est irrévocablement arrêté : tout se passe comme si, dès l'origine du monde, tout avait été écrit d'une manière immuable [1]. Rien ne saurait empêcher de se manifester en son temps un événement qui doit se produire et rien ne saurait arriver de ce qui n'est pas absolument nécessaire; les mots *possible*, *probable* n'ont aucun sens : un événement qui n'est pas fatal est dès lors impossible. Chacun de nous a sa place marquée, il doit venir à son heure, agir de telle manière déterminée, avoir telle destinée funeste ou prospère, brillante ou obscure.

Ces principes communs revêtent, suivant les temps et suivant les pays, des physionomies bien différentes.

II. — Le fatalisme se montre à nous sous sa forme la plus simple et la plus naïve dans les premiers monuments de la littérature grecque : l'univers entier est soumis à la loi de la nécessité (ἀνάγκη), tout ce qui doit arriver est arrêté et déterminé (πέπρωται); tout homme en venant au monde a reçu en partage

1. DIDEROT, *Jacques le Fataliste.* « Jacques disait que son capitaine disait que tout ce qui nous arrive de bien et de mal était écrit là-haut... et que chaque balle qui partait d'un fusil avait son billet. » (Cf. STERNE, *Trystram Shandy*, liv. VIII, chap. CCLXIII. « Le roi Guillaume, sauf votre respect, dit Trim, est d'avis que notre destinée ici-bas est arrêtée d'avance; tellement qu'il disait souvent à ses soldats que chaque balle avait son billet.) — Savez-vous, monsieur, quelque moyen d'effacer cette écriture? Puis-je n'être pas moi? Et, étant moi, puis-je faire autrement que moi? puis-je être moi et un autre? — Faute de savoir ce qui est écrit là-haut, on ne sait ni ce qu'on veut ni ce qu'on fait et on suit la fantaisie qu'on appelle raison ou la raison, qui n'est souvent qu'une dangereuse fantaisie qui tourne tantôt bien, tantôt mal.

un certain lot (μέρος), un certain sort (μοῖρα); de là résultera sa conduite, sa destinée, sa part de biens et de maux; tous les artifices de l'homme pour se dérober au destin se retourneront contre lui. Cette croyance populaire, acceptée et partagée par les poètes, inspire également Hérodote : le destin joue dans son histoire le même rôle que chez Homère et Eschyle. Les philosophes ne s'expriment pas autrement : « Rien n'est plus puissant que la nécessité, dit Thalès; elle est maîtresse de toutes choses... » « La nécessité, selon Pythagore, enchaîne l'univers entier. » Qu'est-ce donc que la fatalité? Une loi mystérieuse, une puissance suprême, sans passions, sans figure, sans personnalité; les dieux mêmes lui sont soumis, ἀνάγκῃ οὐδὲ θεοὶ μάχονται [1]. Le Destin, dit Hésiode, est fils du Chaos et de la Nuit.

De même les Parques sont appelées tantôt filles de la Nuit, tantôt filles d'Ananké. Clotho représente l'enchaînement irrésistible des événements, Lachésis le hasard du lot, Atropos l'inflexible nécessité de la destinée. Plus tard elles seront considérées comme les ministres de Jupiter [2].

Longtemps les mêmes croyances régnèrent dans la mythologie scandinave. Le destin est une puissance absolue, mystérieuse, non définie, contre laquelle les dieux et Odin lui-même ne peuvent rien. Aucun des Ases ne peut empêcher la mort de leur bien-aimé Balder. Rien ne saurait retarder le crépus-

1. Simonide ap. Platon, *Protag.*, 345 d. — Cf. Sophocle ap. Stobée, *Ecl.*, t. I, p. 156. — Moschion ap. Stob., *op. cit.*, p. 152.
2. P. Decharme, *Mythologie de la Grèce antique.*

cule que le destin a fixé pour la fin de toutes choses : les dieux périront comme les hommes et un nouveau monde renaîtra des ruines de l'ancien.

III. — Par suite du progrès des idées religieuses, on finit par reconnaître l'impossibilité de subordonner les dieux à une puissance supérieure, et la nécessité devint alors la volonté divine [1] : chez Homère, c'est Jupiter qui puise les biens et les maux dans deux tonneaux [2]; c'est lui qui dans ses balances d'or pèse le sort des Argiens et des Troyens [3]. Quant à cette volonté, elle est d'abord conçue comme un pouvoir arbitraire, se décidant avec une indépendance souveraine, réglant tout selon son bon plaisir et sans motif : l'homme s'agite et Dieu le mène [4].

Les Grecs ne tardèrent pas à s'élever à une conception plus haute de la loi suprême de l'univers, mais il n'en fut pas de même des Romains. Pour eux, le destin, *fatum*, c'est la décision irrévocablement prise, l'arrêt rendu, la chose dite une fois pour toutes, l'expression de la volonté divine. L'avenir se manifeste souvent à l'homme par les présages, aussi l'art de

1. Cicéron, *de Fato.* « Fatum esse nutum Jovis O. M. placitumque deorum immortalium fides est philosophorum et vulgi communis... quæ fata, Ennius inquit, deum rex nutu partitur suo. (Fragment retrouvé dans un palimpseste.)

2. Homère, *Iliade,* XXIV, 527; *Iliade,* VIII, 70; XXII, 210; *Od.*, VI, 188.

3. Cf. Solon, fragm. IV (Stobée, *Floril.,* IX, 25). C'est à la destinée que les hommes doivent leurs biens et leurs maux, et nul ne peut se soustraire aux dons des dieux immortels... Il n'est point de devin qui puisse écarter les arrêts de la destinée des dieux.

4. Eschyle, *Suppl.,* 85-100.

les interpréter est-il en grand honneur. Sans doute Jupiter est souvent appelé l'arbitre des destins, mais s'il est le dieu suprême, les divinités inférieures ont aussi leurs prérogatives et leur volonté propre. Nous ne trouvons pas chez les Romains l'idée d'une destinée universelle, embrassant tout l'ensemble harmonieux des choses : chaque individu, chaque ville a son destin distinct et indépendant. On n'éprouve pas non plus le besoin de chercher à en pénétrer le mystère : si l'on respecte les dieux, on les craint plus encore; le culte consiste surtout en supplications timides et en expiations rigoureuses [1]. Sur tous ces points, les hommes les plus distingués ne pensent pas autrement que le vulgaire. L'*Énéide* est une épopée fataliste : le destin est le principal ou, pour parler plus exactement, l'unique acteur du poème; tous les autres sont réduits à un rôle passif, Énée surtout [2]. Tite Live, l'historien national par excellence, Tacite lui-même voient sans cesse dans le cours des événements la manifestation d'une fatalité invincible à la fois et inexplicable [3].

Le fatalisme oriental présente les mêmes caractères. On l'appelle généralement, à l'exemple de Leibnitz, destin à la turque, *fatum Mahometanum*. Ce dernier nom n'est pas tout à fait juste. Sans doute un grand nombre de versets du Coran nous présentent l'expression la plus nette et la plus précise du

1. G. Boissier, *la Religion romaine,* introduction.
2. G. Boissier, *Revue des Deux Mondes,* 1er mars 1873.
3. Tite-Live, I, 42, 2; V, 37, 1; VIII, 7, 8; VIII, 24, 4; XLV, 8; XXV, 6, 4. — Tacite, *Hist.,* I, 3; I, 86; II, 38; III, 72; IV, 26; *Ann.,* III, 18; IV, 1; IV, 20; VI, 22; XIV, 12; XVI, 33.

fatalisme : « Toute affaire dépend de Dieu... L'homme ne meurt que par la volonté de Dieu, d'après le livre qui fixe le terme de sa vie... Quand tu lançais un trait, ce n'est pas toi qui le lançais, c'est Dieu... Il ne vous arrivera que ce que Dieu vous a destiné [1]... » Cependant M. Barthélemy Saint-Hilaire et M. de Gobineau s'accordent à soutenir que Mahomet n'était rien moins que fataliste. L'Islam, qu'il prêche, est la résignation à la volonté de Dieu, rien de plus; ce sentiment n'implique pas la négation de toute volonté humaine. Le Prophète n'a pu se soustraire à l'influence du milieu dans lequel il vivait et qui était absolument fataliste, mais il s'est efforcé de réagir : la responsabilité de l'homme et l'immortalité de l'âme sont au nombre des dogmes essentiels du Coran. Longtemps même les plus savants docteurs restèrent fidèles à ces principes; ils ne parvinrent pas à les faire triompher, et les populations musulmanes ne retinrent du Coran que les textes qui légitimaient le fatalisme le plus rigoureux. « La porte est fermée, dit une maxime des Druses, l'affaire est finie, la plume est émoussée. » Mais ce fatalisme musulman est postérieur à Mahomet et il ne saurait en être rendu responsable.

D'un autre côté, cette doctrine est loin d'être propre au monde mahométan : « A partir d'un certain degré de longitude, dit un voyageur contemporain, tous les Orientaux sont fatalistes, quelles que soient leurs croyances religieuses; le fatalisme n'est pas tou-

1. *Sourate*, VIII, 17, 46.

jours écrit dans les dogmes, il l'est toujours dans les âmes [1]. » Les sages de l'Inde s'expriment dans les mêmes termes que les musulmans : « Le destin écrit sur notre front une ligne composée d'une rangée de lettres; le plus savant même, avec son intelligence, ne peut l'effacer [2]. » Cet état d'esprit, nous devons en chercher l'explication, d'après M. Taine, dans l'influence d'un climat brûlant, qui rend impossible l'exercice de l'activité et par suite le sentiment de la liberté [3].

La même croyance règne aussi chez un grand nombre de peuples sauvages : les dieux gouvernent le monde à leur gré; nous ne sommes que des esclaves, moins encore, des instruments entre leurs mains. Notre conduite, notre caractère, notre fortune dépendent de leurs sentiments et de leurs caprices. Il est des hommes qu'ils chérissent et qu'ils favorisent : ceux-là, ils les dirigent, les inspirent, ils aplanissent les difficultés devant eux, ils les tirent miraculeusement des plus grands dangers, ils les comblent de prospérités; d'autres leur sont odieux, ils

1. D. Gust. Le Bon, *les Civilisations de l'Inde.*
2. *Pantchatantra* (Extrait du).
3. « Le soleil de l'Orient est terrible, nul homme ne peut le supporter tête nue, sauf les populations indigènes à peau noirâtre... Les exercices corporels deviennent intolérables; le goût du repos et de l'oisiveté commence; l'estomac n'a plus de besoins; les muscles s'amollissent, les nerfs deviennent excitables, l'intelligence rêveuse et contemplative, et vous voyez se former l'étrange peuple que les voyageurs nous décrivent : une sensibilité féminine et frémissante, une finesse de perceptions extraordinaire... une âme capable de toutes les fureurs, de tous les excès et de toutes les faiblesses, voisine de l'hallucination et de l'extase, une imagination pullulante. » H. Taine, *le Bouddhisme, Nouv. Ess. de crit. et d'hist.*, p. 324.

les égarent, ils les aveuglent, ils les entraînent aux crimes les plus affreux pour les plonger ensuite dans des maux épouvantables; ou bien encore ils se jouent de la sagesse et des efforts de l'homme, ils se plaisent à faire échouer les entreprises les mieux conduites. Chez les peuples civilisés eux-mêmes, que de gens ne se font pas une autre idée de la puissance et du rôle de la divinité, de la nature et de la destinée de l'homme. Mais si cette doctrine peut produire une impression profonde sur l'imagination des peuples enfants, sur celle aussi des personnes inintelligentes et irréfléchies, combien elle révolte la conscience! Pouvons-nous appeler Dieu un despote qui se plaît à faire sentir à tous les êtres sa puissance infinie, qui l'exerce sans raison et sans motif? S'il est impossible de ne pas trembler devant lui, est-il digne de respect et d'adoration?

Quand on y regarde de près, cette doctrine ne présente, au point de vue intellectuel, aucun avantage sur la précédente. Qu'importe que l'on attribue l'origine du Destin à la volonté d'un ou de plusieurs dieux? En tout cas, l'homme doit se soumettre à une loi qu'il faut renoncer à expliquer et à comprendre. S'y résigner, c'est abdiquer son intelligence. L'Oriental en prend son parti : « Ce qui ne doit pas arriver, dit l'Hitopadêça, n'arrive pas; si une chose doit arriver, il ne peut en être autrement. Ce raisonnement est un antidote qui détruit le poison des soucis; pourquoi n'en pas faire usage? » « C'était écrit! » dit l'Arabe; et il ne cherche pas à comprendre pourquoi. « Dieu sait ce qui en est »; et il

n'en demande pas plus long. Cette indifférence, cette incuriosité de l'esprit, ce renoncement à toute pensée, cet abandon stupide de soi-même, est-ce donc un oreiller commode pour les têtes bien faites?

Non, il nous est impossible de nous y endormir. Accepter cette théorie, c'est admettre qu'un phénomène se peut produire en l'absence de toute cause, et que nul concours de circonstances ne peut amener la manifestation d'un événement qui ne doit pas avoir lieu : « On peut tomber du haut d'une montagne, lisons-nous dans l'Hitopadêça, se plonger dans l'Océan, se jeter dans le feu, jouer avec des serpents : on ne meurt pas avant son heure. » « Quand vous seriez restés dans vos maisons, dit le Coran [1], ceux dont le trépas était écrit là-haut seraient venus succomber au même endroit. » Peut-on imaginer une négation plus formelle du principe de causalité?

La réfutation la plus simple et la plus décisive de ce fatalisme, c'est toujours le sophisme paresseux (λόγος ἀργός). Nous ne sommes rien, nous ne pouvons rien, tout s'est fait et se fera sans nous; quelque peine que nous prenions, nous ne changerons rien au cours des choses; il est donc inutile et insensé de prendre de la peine. Suis-je atteint de la fièvre? De deux choses l'une : ou je dois guérir, ou je dois succomber; dans le premier cas, il est inutile que j'aie recours à des remèdes, puisque, quoi que je fasse, je ne puis ne pas me rétablir; dans le second, cela n'est pas moins inutile, car il est impossible

1. *Sourate*, III, 148.

que je ne succombe pas [1]. Le feu prend-il à une maison? De deux choses l'une : ou l'incendie la doit consumer, ou il doit s'éteindre; dans l'une ou l'autre hypothèse, il est également insensé de combattre le fléau, car nous ne saurions obtenir un résultat qui ne doit pas se produire et rien n'empêchera ce qui doit arriver [2]. Il n'y a donc de fatalistes sincères et conséquents que les Orientaux. Mais leur quiétisme nous confond, leur inertie nous scandalise : qu'est-ce à dire, sinon que notre raison et notre conduite de chaque jour s'accordent pour infliger le démenti le plus catégorique aux théories fatalistes?

IV. — Les Grecs, nous l'avons dit, s'aperçurent enfin combien est insuffisante et inacceptable cette croyance que la volonté souveraine des dieux est une puissance arbitraire et capricieuse. Comme ils avaient au plus haut degré le sentiment de l'ordre et de l'harmonie, ils comprirent que la volonté des dieux est dirigée par une sagesse parfaite, que la justice règne en toutes choses et que le vrai nom de la Destinée est Providence. C'est ce qu'Hésiode

1. Origène a présenté cet argument sous une forme particulièrement piquante : « Ou bien votre femme, dit-il, aura nécessairement des enfants, ou bien fatalement elle n'en aura pas; il est donc inutile que vous cohabitiez avec elle. » — Cf. Cicéron, *de Fato*, XIII, 30.

2. Mahomet avait bien compris que telle est la conséquence logique du fatalisme, et c'est ce qui lui en faisait rejeter le principe : « O prophète, disaient quelques musulmans, puisque Dieu a marqué nos places d'avance, nous pouvons avoir confiance et négliger nos devoirs moraux et religieux. — Non, répondit Mahomet, car le bien et les récompenses sont pour ceux qui ont fait le bien, les châtiments et l'ignominie pour ceux qui ont fait le mal. » *Sour.*, X, 27, 28.

exprime par une spirituelle allégorie : Jupiter, dit-il [1], eut pour première femme Mêtis (la Sagesse) et pour seconde femme Thémis (la Justice). De même, parmi les docteurs chrétiens, ceux qui mettent au rang des dogmes les plus essentiels la théorie de la prédestination et de la grâce, c'est-à-dire qui nient la liberté de l'homme et considèrent Dieu comme l'unique auteur de nos actions et de nos destinées, tout en déclarant que nul n'a le droit de demander compte à Dieu de ses décisions souveraines, reconnaissent la nécessité de légitimer ses arrêts en invoquant sa sagesse et sa justice : « O profondeur des trésors de la sagesse et de la science de Dieu! Que ses jugements sont incompréhensibles et ses voies impénétrables [2]! » « Dieu, dit saint Augustin, est juste sans contredit, même alors qu'il fait ce qui paraît injuste à l'homme, même alors qu'un homme en le faisant serait injuste [3]. » Au-dessus de la sagesse même de Dieu, d'autres théologiens mettent sa bonté infinie : c'est elle le principe mystérieux qui inspire et dirige sa volonté toute-puissante.

Quelque séduisante que puisse paraître la foi dans la bonté parfaite et souveraine de Dieu, la raison refuse de s'y soumettre. Si nous devons le remercier sans cesse des bienfaits dont il nous comble, ne devons-nous pas nous en prendre à lui de tous les maux qui nous accablent? Si nous lui sommes redevables de toutes nos qualités, de toutes nos vertus,

1. Hésiode, *Théog.*, 886, 901.
2. Saint Paul, *Romains*, XI, 33.
3. Saint Augustin, *Opus imperf.*, 3, XXIV.

n'est-il pas l'auteur de nos défauts, de nos passions, de nos vices? Si à lui seul reviennent le mérite et l'honneur de nos bonnes actions, ne faudra-t-il pas lui imputer aussi nos péchés et nos crimes? Si la volonté de Dieu est la seule cause de tout ce qui se produit de bien dans le monde, peut-on sans contradiction refuser de la regarder comme la seule cause du mal? et, d'autre part, peut-on sans contradiction attribuer à Dieu la responsabilité du mal? Les adversaires de la Providence ont toujours eu beau jeu à faire le relevé des imperfections du monde, des misères physiques et morales de l'homme : pour cela, ils n'ont eu qu'à suivre l'exemple des apologistes de la Providence [1]. Le fatalisme théologique, sous quelque forme qu'il se présente, est donc incapable de satisfaire aux exigences de la raison.

V. — Le fatalisme des stoïciens repose sur des principes tout différents. Une nécessité absolue, disent-ils, régit toutes choses; des lois nécessaires et fatales s'imposent à tous les êtres et ne comportent aucune exception : « Omnia certo tramite vadunt [2]... Fata regunt orbem, certa stant omnia lege [3]. » L'homme ne peut se soustraire à leur empire : « It cuique ratus, prece non ulla mobilis, ordo [4]. » Cet

1. Lucrèce, *de Rerum natura,* V, 195 sq.

Quod si jam rerum ignorem primordia quæ sint,
Hoc tamen ex ipsis cæli rationibus ausim
Confirmare, aliisque ex rebus reddere multis,
Nequaquam nobis divinitus esse paratam
Naturam rerum, tanta stat prædita culpa.

2. Sénèque, *Œdip.,* 986.
3. Manilius, IV, 14.
4. Sénèque, *Œdip.,* 990.

ordre résulte de la nature même des choses, c'est l'enchaînement fatal des causes et des effets [1] : « Fatum nihil aliud est quam series implexa causarum... cùm causa causæ nexa rem ex se gignat [2]. » La loi suprême de la destinée n'est autre que la parfaite raison. Étant donné ce qu'étaient originellement les choses, un certain ordre de phénomènes s'est manifesté, un certain nombre de lois se sont établies qui ne pouvaient être autres qu'elles ne sont et qui ne sont susceptibles d'aucun changement : « Fati hæc prima lex est, stare decreto [3]. » Ce qui se produit aujourd'hui est le résultat d'une loi éternellement vraie ou, pour parler plus clairement, il a été vrai de toute éternité que les choses suivraient ce cours : « Ut, quidquid accidat, id ex æterna veritate causarumque continuatione fluxisse dicatis [4]... Olim constitutum est quid gaudeas, quid fleas [5]. » Pour que tel fait n'eût pas lieu et pour qu'un autre se montrât à sa place, il eût fallu qu'une cause ne produisît pas son effet, qu'un effet apparût sans cause ou bien que les lois du monde fussent modifiées, ou bien encore

1. « Fatum est, inquit Chrysippus, sempiterna quædam et indeclinabilis series rerum et catena, volvens semetipa sese et implicans per æternos consequentiæ ordines, ex quibus apta connexaque est. » Aulu Gelle, *Nuits attiques*, II, 1.

2. Cicéron, *de Div.*, I, lv, 125.

3. « Sapientis quoque viri sententiam negatis posse mutari : quanto magis Dei? » Sénèque, *Quæst. nat.*, II, 35, 36.

4. Cicéron, *de Nat. D.*, I, 20, 55. — Cf. *de Divin.*, I, lv, 125 : « Ea est ex omni æternitate fluens veritas sempiterna. »

5. Sénèque, *de Prov.*, V. — *Ibid.* « Scio omnia certa et in æternum dicta lege decurrere... Causa pendet ex causa : privata ac publica longus ordo rerum trahit. » — Cf. Marc-Aurèle, *Comment.*, IV, 26 ; X, 5.

que la nature primordiale des choses fût tout autre.

Tels sont les principes de ce que Montaigne appelle « le grand cours de l'univers et l'enchaisneure des causes stoïcques... Votre fantaisie n'en peut, par souhait et imagination, remuer un point, que tout l'ordre des choses ne renverse, et le passé et l'avenir [1]. » Le fatalisme stoïcien a donc un caractère scientifique et surtout logique. Parmi les preuves qu'ils apportaient à l'appui de leur système, ils développaient avec une prédilection marquée un argument fourni par la logique. On sait que de deux propositions contradictoires l'une est nécessairement vraie, l'autre fausse. On ne peut concevoir que ces jugements : « La neige est blanche », « la neige n'est pas blanche », soient vrais tous les deux, mais ils ne peuvent pas non plus être tous les deux faux. Considérons maintenant ces deux propositions : « Il y a eu hier une bataille navale », « il n'y a pas eu hier de bataille navale » : la même règle trouve encore son application; nous sommes certains que de ces deux propositions l'une est vraie et l'autre fausse. Qui ne voit qu'il en est évidemment de même si les deux propositions se rapportent à l'avenir : « Il y aura demain une bataille navale », « il n'y aura pas demain de bataille navale », ou, pour prendre un autre exemple : « Œdipe tuera son père », « Œdipe ne tuera pas son père ». L'une de ces deux propositions est dès maintenant absolument vraie; or à quelle condition cela est-il possible? A condition que ce qui

1. Montaigne, *Essais*, III, II.

doit arriver soit dès maintenant certain, c'est-à-dire que l'ordre des événements soit soumis à une nécessité inéluctable. Si Œdipe est libre, il dépendra de lui de prendre telle ou telle décision, le parti auquel il s'arrêtera n'est pas encore certain, il n'est ni vrai ni faux qu'il tuera son père, ce qui est absurde [1].

Le raisonnement est d'une subtilité incontestable. Toutefois on s'étonne que les stoïciens fassent tant de fond sur cet argument, car Aristote, combattant les théories des fatalistes de son temps qui en faisaient déjà grand usage, en avait donné une réfutation très nette et très précise dans le livre *de l'Interprétation :* « On ne doit point, dit-il, appliquer les mêmes règles logiques aux propositions relatives au futur et à celles qui concernent le présent ou le passé ; dans ce cas, il n'y a plus le même genre d'opposition ; ni l'affirmation n'est vraie, ni la négation, car les événements futurs sont essentiellement indéterminés, ils dépendent de la délibération et de l'action des hommes [2]. On ne prend pas garde

1. Voy. Cicéron, *de Fato,* VII, VIII, IX et X. C'est précisément le même argument que l'on oppose à tous les raisonnements merveilleusement subtils par lesquels les théologiens chrétiens se sont efforcés de concilier la liberté de l'homme avec la prescience divine. Soutenir que nos décisions sont prévues avec une certitude infaillible par une intelligence, — peu importe qu'elle soit divine, — c'est proclamer qu'elles sont dès maintenant irrévocablement fixées, qu'elles ne peuvent être autres et que la volonté qui les produit ne possède aucune liberté.

2. Aristote, *de l'Interprétation,* ch. ix, trad. Barth. Saint-Hilaire. Dans les choses qui sont ou qui ont été, il faut nécessairement que l'affirmation ou la négation soit vraie ou fausse. Dans les choses universelles exprimées universellement, l'une est toujours vraie, l'autre est toujours fausse; il en est de

d'ordinaire à la différence profonde qui distingue l'avenir du présent et du passé; on juge de l'un comme des autres et l'on est conduit à croire que la liberté se heurterait à une impossibilité logique. M. Penjon, développant la pensée d'Aristote, a fort bien montré d'où vient cette erreur et comment nous la pouvons éviter : « C'est une grande illusion de croire à un monde tout fait, où nous avançons dans des chemins déjà tracés et où il n'y a pas de place pour la liberté, puisque le monde est tout fait. En réalité il n'y a rien en avant de nous. Le temps ne naît qu'avec les événements dont il est ensuite

même pour les choses particulières, ainsi qu'on l'a dit..... Mais il en est tout autrement pour les choses individuelles et qui sont à venir. En effet, si toute affirmation ou négation est vraie ou fausse, il s'ensuit que c'est de toute nécessité que tout est ou n'est pas.... S'il était toujours vrai de dire que telle chose serait, il n'est pas possible que cette chose ne soit pas ou qu'elle ne doive pas être un jour; or ce qui ne peut pas ne pas arriver ne saurait s'empêcher d'être et ce qui ne saurait s'empêcher d'être doit nécessairement arriver. Donc toutes les choses à venir doivent arriver nécessairement.... Il importe peu du reste que la contradiction ait été formellement exprimée ou qu'elle ne l'ait pas été; il est clair que les choses restent ce qu'elles sont, quand même l'un ne l'affirmerait pas ou que l'autre ne le nierait pas. Ce n'est point parce qu'on les affirme ou qu'on les nie qu'elles seront ou ne seront point.... Par ce raisonnement, il n'y aurait plus pour l'homme ni à délibérer ni à agir, comme il fait quand il est persuadé que, s'il fait telle chose, il en résultera telle autre chose et que, s'il ne fait pas telle chose, telle autre ne sera pas.... Mais tout ceci est impossible; car l'expérience nous prouve que souvent la cause des choses à venir tient à notre volonté et à nos actions, et qu'en général, dans les choses dont la réalité n'est pas perpétuelle, il y a possibilité égale qu'elles soient ou ne soient pas.... La négation et l'affirmation ne sont pas plus vraies l'une que l'autre.... Il faut que l'une ou l'autre partie de la contradiction soit vraie ou fausse, non pas précisément ceci ou cela, mais indifféremment. »

la mesure; nous marchons en quelque sorte à reculons et, pour tout ce qui est ainsi devant nous (ou en arrière, pour parer comme tout le monde) dans le passé qui a été et qui est, avec le présent, la seule réalité achevée ou s'achevant, il y a une nécessité pour tout ce qui est dans cet espace et dans ce temps que nous déroulons, parce que l'esprit ne peut penser sans lier ses objets..... L'imagination tend à construire dans tous les sens ce monde dont nous nous figurons occuper le centre, tandis que nous sommes à chaque instant à son extrême limite, l'étendant et le faisant être à mesure que nous avançons nous-mêmes, comme on déploie une tapisserie en marchant [1]. »

Ce sont là des considérations d'ordre métaphysique; M. Renouvier, se plaçant sur le terrain même de la logique, a fait ressortir le vice caché de l'argumentation des stoïciens : « Le contraire de « A sera » n'est pas « A ne sera pas ». La première proposition signifie « A est devant être », dont le contraire est non pas « A est devant ne pas être », mais « A n'est pas devant être ». Par rapport aux futurs contingents, il n'est pas vrai que A sera et il n'est pas vrai que A ne sera pas; on ne peut dire ni que A est devant être, ni qu'il est ne devant pas être; on doit dire que A est pouvant être [2]. » Entre les principes nécessaires de la logique et la possibilité de la liberté il n'y a donc aucune contradiction.

1. *Critique philosophique,* 10 mars 1883.
2. Renouvier, *Essais de critique générale. Logique,* t. II, p. 392, 393.

VI. — Le fatalisme de Spinoza n'est pas sans analogie avec celui des stoïciens. Il commence lui aussi par poser comme un principe indiscutable que tout l'univers est soumis à une nécessité absolue : « Tout ce que Dieu fait suit nécessairement de sa nature, comme l'égalité des trois angles à deux droits de la nature du triangle..... La volonté de Dieu ne peut être autre qu'elle n'est (c'est une suite très évidente de la perfection divine), donc les choses ne peuvent être autres qu'elles ne sont [1]... » Il ne saurait se produire d'événement contingent [2], il n'y a pas de place dans la nature pour une volonté libre : « L'indépendance d'un seul être détruirait tout, en rendant tout inexplicable. » La croyance au libre arbitre est donc une illusion d'enfant ou d'homme ivre, qui prête à rire ou fait pitié : l'homme s'imagine être libre, parce qu'il a conscience de sa décision sans se rendre compte des motifs qui l'ont déterminée et de la série des événements qui l'ont rendue nécessaire [3].

1. « Pour moi, je crois avoir assez clairement montré que de la souveraine puissance de Dieu, ou de sa nature infinie, une infinité de choses infiniment modifiées, c'est-à-dire toutes choses, ont découlé nécessairement ou découlent sans cesse avec une égale nécessité, de la même façon que de la nature du triangle il résulte de toute éternité que ses trois angles égalent deux droits. SPINOZA, *Éthique*, Ire partie, prop. XVII, scol.

2. *Éthique*, Ire partie, prop. XXIX.

3. SPINOZA, *Éthique*, 2e partie, prop. XXXV, scolie. — « Les gens faibles ou irrésolus comme Johnson, Coleridge, ou sujets à des distractions comme Maine de Biran, ont une confiance remarquable dans la *conscience de leur libre arbitre,* tandis que les grands hommes d'action, comme César, Napoléon ou même Wallenstein ou Cromwell, sont souvent fatalistes. Il est

Nous retrouvons un écho de cette doctrine chez les philosophes du XVIIIe siècle. « Ce serait une étrange contradiction, dit Voltaire, une singulière absurdité que tous les astres, tous les éléments, tous les végétaux, tous les animaux obéissent sans relâche, irrésistiblement, aux lois du Grand Être et que l'homme seul pût se conduire par lui-même..... Songeons toujours combien il serait inconséquent, ridicule, absurde qu'une partie des choses fût arrangée et que l'autre ne le fût pas. Tout événement présent est né du passé et père du futur, sans quoi cet univers serait absolument un autre univers..... L'Être des Êtres serait inconstant, faible, capricieux, il démentirait sa nature, il ne serait plus [1]. » « Un traité philosophique de la liberté morale, dit Helvétius, ne serait qu'un traité des effets sans causes. » « La liberté, dit D. Hume, si on l'oppose à la nécessité, sera la même chose que le hasard, c'est-à-dire le néant. »

VII. — Ces principes ont été développés dans notre siècle d'une manière incomparablement plus précise et plus rigoureuse. On applique maintenant à l'examen des questions de physique tous les pro-

clair que, chez les hommes d'action, les deux facteurs de l'activité humaine dérivant de la nutrition et de l'expérience sont fondus en une parfaite unité; tandis que, chez les contemplatifs, comme dans la majorité du genre humain, la fusion est imparfaite. Par suite les hommes d'action conçoivent leur propre activité par analogie avec les grandes forces de la nature; les contemplatifs personnifient une volonté abstraite, indépendante de ces conditions. SIMCOX, *Mind*, octobre 1879.

1. VOLTAIRE. *Il faut prendre un parti, ou le principe d'action*, VII, XIII.

cédés de l'analyse des géomètres et du calcul le plus exact, on emploie dans l'expérimentation des instruments de mesure d'une merveilleuse délicatesse : à mesure que les sciences de la nature font des progrès, elles prennent une physionomie de plus en plus mathématique. Un grand nombre de nos contemporains en concluent que, si notre science était complète, elle nous manifesterait en toutes choses une nécessité mathématique. S'il est une vérité, disent-ils, qui soit dès maintenant au-dessus de toute contestation, c'est l'universalité et la fixité absolues des lois de la nature. Quand nous connaissons toutes les causes qui concourent à la production d'un phénomène, nous pouvons prédire avec certitude, non seulement l'instant de son apparition, mais le degré d'intensité qu'il atteindra et tous les caractères qu'il présentera. Le nombre est encore bien restreint des phénomènes que nous pouvons calculer avec exactitude, mais les résultats auxquels nous parvenons en astronomie et par rapport à la succession des marées nous montrent ce que nous sommes en droit d'attendre d'une science plus complète [1].

1. « Une intelligence qui, pour un instant donné, connaîtrait toutes les forces dont la nature est animée et la situation respective des êtres qui la composent, si d'ailleurs elle était assez vaste pour soumettre ces données à l'analyse, embrasserait dans la même formule les mouvements des plus grands corps de l'univers et ceux du plus léger atome; rien ne serait incertain pour elle, et l'avenir, comme le passé, serait présent à ses yeux. L'esprit humain offre, dans la perfection qu'il a su donner à l'astronomie, une faible image de cette intelligence. » LAPLACE, *Essai philosophique sur les probabilités*. Introd.

Les lois ne comportent aucune espèce d'exception; il n'est pas de phénomène qui ne manifeste une loi absolue. Considérons maintenant les lois particulières par lesquelles on explique chaque série de phénomènes lumineux, par exemple, ou caloriques; nous y reconnaissons les conséquences et les applications d'un petit nombre de lois plus simples et plus générales. Portons nos regards plus haut encore : comparons les lois qui régissent les effets de la lumière, de la chaleur, de l'électricité, du magnétisme; nous remarquons entre elles des analogies de jour en jour plus manifestes. De là vient qu'aujourd'hui un grand nombre de savants croient fermement que ces lois spéciales ne sont que les manifestations parallèles dans différents ordres de phénomènes d'une seule et même loi, universelle et primordiale. C'est cette conception que M. Taine a exprimée dans des phrases bien connues : « Au suprême sommet des choses, au plus haut de l'éther lumineux et inaccessible, se prononce l'axiome éternel, et le retentissement prolongé de cette formule créatrice compose, par ses ondulations inépuisables, l'immensité de l'univers. Toute forme, tout mouvement, tout changement est un de ses actes... Elle remplit le temps et l'espace et reste au-dessus du temps et de l'espace... Les séries des choses descendent d'elle, selon des nécessités indestructibles, reliées par les divins anneaux de sa chaîne d'or [1]. »

L'intervention d'une volonté libre, c'est-à-dire

1. H. Taine, *les Philosophes français au* XIX[e] *siècle*, ch. XIV.

soustraite à l'universelle nécessité, aurait pour effet de créer ce qui ne devrait pas être, d'empêcher ce qui devrait être, d'arrêter l'action des causes, d'entraver le fonctionnement des lois, en un mot d'introduire le désordre dans la nature. Que sera-ce si l'on admet autant de volontés libres qu'il existe d'hommes et qu'il en a existé depuis l'origine du monde? Il n'y aura plus de prévision certaine des faits, le monde sera inintelligible et la science impossible. Dans l'état actuel de la science, la croyance au libre arbitre est contradictoire.

Voilà ce que nous entendons répéter sans cesse, et, en présence d'une telle alternative, bien des gens n'hésitent pas. Le respect de la science est poussé si loin de nos jours, que la plupart des hommes n'osent pas seulement hausser les yeux contre elle, selon le mot de Montaigne, et sont prêts à toutes les capitulations dès qu'ils en entendent seulement prononcer le nom. « Il est bien certain, dit spirituellement M. Fonsegrive, qu'à écouter beaucoup de gens, il semble que la science soit une sorte de fétiche auquel nul n'a le droit de toucher. Au lieu de nous dire, comme autrefois : « Prenez garde ; si vous « admettez cette opinion, vous mettez tout en péril, « la morale, la famille, la religion, la société », on nous dit aujourd'hui : « Prenez garde ; vous allez « entraver la science [1] ! »

La science a-t-elle donc établi d'une manière désormais certaine et incontestable qu'une néces-

1. G. Fonsegrive, *Essai sur le Libre Arbitre*, 2e partie, l. I, ch. I.

sité absolue règne dans l'univers entier? Nous ne le croyons pas. Il s'en faut de beaucoup que les phénomènes que nous mesurons dans nos expériences manifestent cette simplicité et cette régularité dont on parle tant; nous n'observons nulle part ces caractères; en réalité nous constatons toujours un écart plus ou moins considérable par rapport à ce qui devrait être; d'autant mieux que, nos instruments étant toujours imparfaits, nous ne pouvons prétendre en les employant à une entière exactitude.

Les faits ne confirment la théorie qu'approximativement; les erreurs, il est vrai, se compensent lorsqu'on examine non plus des cas isolés, mais des séries de grands nombres; nous aurons plus tard occasion de dire ce qu'il faut penser de l'emploi, dans les recherches scientifiques, de la méthode des moyennes.

La croyance à la fixité et à l'universalité parfaite des lois de la nature n'est donc pas une donnée de l'expérience, c'est une vue théorique de l'esprit, disons le mot, une hypothèse. Quelque séduisante qu'elle soit pour l'imagination, quelque degré de probabilité qu'elle présente, il n'est pas légitime de la prendre pour une vérité absolument certaine. Au contraire, M. E. Boutroux a fait ressortir dans un savant travail le caractère contingent de toutes les lois de l'univers [1]. Nulle part l'observation de la nature ne nous y fait découvrir rien de nécessaire; c'est donc fort mal raisonner que de nier *a priori* au nom de la science la liberté humaine.

1. E. Boutroux, *de la Contingence des lois de la nature.*

VIII. — Le principe sur lequel s'appuient de préférence les fatalistes contemporains est la loi de conservation de l'énergie. La mécanique rationnelle a fait au XIXe siècle de précieuses découvertes. On a reconnu que tous les phénomènes physiques, phénomènes de mouvement, de lumière, de chaleur, d'électricité, etc., ne sont que des transformations les uns des autres, que les forces restent constantes, quelques modifications qu'elles subissent, sous quelque forme qu'elles affectent nos sens. On a déjà calculé l'équivalent mécanique de la chaleur et l'on ne désespère pas de parvenir à un semblable résultat pour les autres ordres de phénomènes. La quantité d'énergie qui existe dans l'univers est toujours égale à elle-même; il n'y a jamais création ni destruction de force. L'existence d'une volonté libre est donc impossible, car le rôle d'une volonté libre serait précisément d'arrêter l'action des forces naturelles et de créer une force nouvelle d'essence extra-naturelle.

Plusieurs mathématiciens contemporains ont fait de curieuses tentatives pour échapper à cette conclusion et pour sauver la liberté de l'homme. M. de Saint-Venant fait d'abord remarquer la distinction qu'il faut établir entre l'énergie actuelle et l'énergie potentielle : « Celle-ci consiste dans du travail disponible, lorsque par exemple un ressort est tendu ou comprimé, un poids suspendu, une provision de vivres mise en réserve; l'action de l'homme se borne à la transformer en énergie vive ou cinétique. Dans ce cas, une force très petite peut produire un très

grand effet : quand les deux plateaux de la balance contiennent des poids considérables mais égaux, elle demeure en équilibre ; le poids le plus léger suffit à la faire incliner. Si un enfant presse la détente d'une arme chargée, un faible mouvement du doigt détermine l'explosion de la poudre et la projection de la balle à une grande distance ; quand un ouvrier tire le déclic retenant élevé à plusieurs mètres un mouton destiné à enfoncer des pieux, le résultat obtenu est énorme. On peut donner à ce travail que nous accomplissons le nom de pouvoir décrochant. A mesure que la mécanique fait des progrès et que nous construisons des machines plus parfaites, un effort de plus en plus petit suffit à produire des effets de plus en plus considérables : c'est ainsi qu'en tournant un robinet, le mécanicien arrête ou met en mouvement une locomotive et par suite un train lourdement chargé ; qu'en pressant du doigt le bouton d'un appareil électrique, on détermine l'explosion d'une torpille sous-marine. Pourquoi n'admettrions-nous pas que la nature, dont l'art est incomparablement plus parfait que l'art humain, a réussi à réduire à rien chez les êtres vivants la force nécessaire pour causer ce dégagement de l'énergie potentielle, de telle façon que la liberté de l'homme pourrait s'exercer sans porter atteinte au principe de la conservation de l'énergie [1]. »

Cette hypothèse est, nous n'hésitons pas à le dire, bien loin de nous satisfaire. Tout d'abord cette mé-

1. Voy. *Comptes rendus de l'Acad. des sc. mor. et pol.*, 1878, t. I, p. 705.

thode de raisonnement par passage à la limite, familière aux mathématiciens, n'est plus du tout de mise lorsqu'il s'agit des choses réelles, et non plus de quantités qui croissent ou décroissent d'une manière continue. Ce n'est pas tout : on enseigne en mathématiques que, quand une quantité décroît jusqu'à devenir plus petite que toute quantité donnée, elle ne devient pourtant pas égale à zéro; en d'autres termes, dans le cas qui nous occupe, si petit que devienne le travail décrochant nécessaire pour produire l'actualisation de l'énergie potentielle, il ne sera jamais nul, la volonté libre de l'homme devra créer une quantité réelle de force nouvelle : ce que l'on a reconnu impossible. La question de plus ou de moins n'a aucune importance : du moment qu'un principe est en jeu, aucune infraction ne peut être tolérée.

Le système de M. Boussinesq est bien différent. Il commence par montrer qu'un grand nombre d'équations différentielles sur les mouvements qui varient d'une manière continue admettent des solutions singulières : il se présente des points de bifurcation où deux phénomènes différents sont également possibles d'après les données antérieures et répondent aux conditions du problème. Ces cas sont surtout nombreux chez les êtres vivants. Alors pour qu'il y ait phénomène et tel phénomène, il faut l'intervention d'une cause extra-physique, non mesurable au dynamomètre, d'un principe directeur qui sera ici la vie, là la liberté morale. Le déterminisme mécanique n'est donc pas rigoureux et universel, il

ne rend pas la liberté impossible, il la réclame même [1]. C'était déjà l'opinion de M. Cournot : « Pour faire sauter des blocs de rochers, l'homme, dit-il, se sert de la brusque expansion des gaz produits par la combustion de la poudre ; pour l'allumer, il concentre avec une lentille les rayons lumineux : il agit donc, non à la manière des forces physiques, non en ajoutant son action aux leurs ou en les neutralisant par une action contraire du même genre, mais en leur imprimant une direction appropriée [2]. » Qui ne reconnaît là le système de Descartes, d'après lequel l'âme, incapable de produire aucune quantité de mouvement, d'en augmenter ou d'en diminuer l'intensité, se borne à lui imprimer une direction en inclinant de tel ou tel côté la glande pinéale? et qui ne sait aussi avec quelle facilité Leibniz a réfuté cette hypothèse en montrant que la direction du mouvement ne peut être altérée que par l'intervention d'un mouvement nouveau qui se combine avec le premier, pour donner une résultante nouvelle? Le point de bifurcation ne peut être franchi, l'équilibre rompu, l'indécision tranchée que s'il peut y avoir création par l'âme d'une certaine quantité d'énergie.

M. Janet, dans le rapport qu'il présenta à l'Académie des sciences morales sur le mémoire de

1. *Comptes rendus de l'Acad. des sc. mor. et pol.*, 1878, t. I, p. 721 sq. Le système de M. Boussinesq est très vivement attaqué par M. J. Bertrand dans le *Journal des Savants*, sept. 1878.

2. Cournot, *de l'Enchaînement des idées fondamentales dans les sciences*, t. I, p. 364, 370, 374.

M. Boussinesq, paraît attacher une très grande importance à ces conceptions du savant mathématicien; il exprime l'espoir que par des recherches de ce genre on arrivera peut-être un jour à concilier la liberté de l'homme, fondement de toute morale, avec le déterminisme mécanique, que semblent postuler les sciences de la nature. Dans la discussion qui s'engagea sur les conclusions de ce rapport, M. Ad. Franck se prononça dans le même sens.

M. Delbœuf, à son tour, dans plusieurs articles de la *Revue philosophique,* a développé avec esprit une curieuse hypothèse. « La seule chose dont l'homme dispose, dit-il, c'est le temps; il n'ajoute rien, il ne retranche rien à la quantité de force qui existe dans l'univers, mais il dépend de lui de retarder ou d'accélérer l'action des causes naturelles, et par là il échappe à la nécessité. » Nous ferons toujours la même objection à cette théorie : il ne faut pas être dupe des mots ni réaliser des abstractions; le temps n'est point quelque chose sur quoi nous puissions agir ou qui puisse produire un effet. L'arrêt temporaire ou le dégagement prématuré d'une force ne peut être déterminé que par l'intervention d'une force contraire, et, si l'on commence par déclarer que l'âme ne possède à proprement parler aucune force, on n'a plus le droit de soutenir qu'elle exerce une action quelconque dans le temps.

Pour nous, nous ne croyons pas que la difficulté puisse être surmontée par de pareils artifices, et il y a quelque chose de pénible, à notre avis, à voir de puissants esprits aborder une grande question par

ces petits côtés et s'attarder à de misérables subtilités de raisonnement pour concilier deux termes contradictoires. Il ne faut pas chercher à le nier : si le principe de la conservation de l'énergie est universellement vrai, la liberté de l'homme est inadmissible [1]; mais le devons-nous accepter comme universellement vrai? Nous n'en avons pas le droit. C'est une de ces propositions dont nous parlions tout à l'heure, que bien des gens prennent à tort pour des données immédiates de la science, tandis que ce ne sont que des hypothèses fort probables, dont l'invention a rendu d'incontestables services, mais que l'observation impartiale de la réalité est loin de vérifier exactement. On invoque pour le prouver non pas les résultats de l'expérience, mais les calculs de la mécanique rationnelle. Or la mécanique

1. « Le principe de la conservation de l'énergie signifie que la force ne se produit et ne se détruit pas plus que la matière. L'état du monde entier, y compris celui d'un cerveau quelconque, est à chaque instant le résultat mécanique absolu de son état précédent et la cause mécanique absolue de son état dans l'instant suivant. On ne saurait admettre que deux événements ni deux pensées soient également possibles dans un temps donné; les molécules cérébrales ne peuvent se disposer que d'une seule manière, comme les dés ne peuvent tomber que d'une seule manière dès qu'ils sont sortis du cornet. Une molécule quittant sa place ou sortant de sa route sans raison suffisante serait un aussi grand miracle que si Jupiter, sortant de sa voie elliptique, jetait la perturbation dans le système planétaire. Dès lors, si nos déterminations volontaires sont des phénomènes qui accompagnent nécessairement, quoique d'une manière incompréhensible, les mouvements et les dispositions de notre substance cérébrale, il est évident qu'il n'y a pas de libre arbitre; le monde est une machine, et dans une machine il n'y a pas de place pour la liberté. Du Bois-Reymond, *les Sept Énigmes du monde* (*Revue philosophique*, fév. 1882, p. 182).

rationnelle, comme l'explique M. Boutroux, raisonne dans l'abstrait : elle ne saurait donc nous donner une idée exacte de ce qui se passe dans la réalité concrète. Elle démontre que, dans un système *supposé* fermé (où ne s'introduit du dehors aucune action nouvelle), d'éléments *supposés* inertes (incapables de créer du mouvement), la même quantité de force subsiste, quelles que soient les positions relatives des éléments. La question est précisément de savoir si le monde est un système clos et si tous les éléments qui le composent sont inertes. Adopter *a priori* l'affirmative, c'est commettre le paralogisme que l'on appelle la pétition de principe [1].

Le fatalisme, qui prétend parler au nom des exigences de la science moderne, est donc tout autre chose qu'une théorie scientifique; nous cherchons en vain les fondements inébranlables sur lesquels on le dit établi; mais en revanche nous voyons clairement les considérations décisives qui nous déterminent à le rejeter.

IX. — Le fatalisme méconnaît et supprime la distinction profonde qui sépare l'homme du reste de la nature, le monde moral du monde matériel : « La nature, dit Spinoza, est toujours la même; partout elle est une; partout elle a même vertu et même puissance; en d'autres termes, les lois et les règles de la nature suivant lesquelles toutes

1. Voy., dans la *Revue philosophique,* 1884, t. XVII, p. 413, l'article de M. J. ANDRADE, *de l'Abus du principe de la conservation de la force.*

choses naissent et se transforment sont partout et toujours les mêmes et en conséquence on doit expliquer toutes choses, quelles qu'elles soient, par une seule et même méthode, je veux dire par les lois universelles de la nature [1]. » « La distinction d'un monde physique et d'un monde moral, dit Diderot, semblait à Jacques vide de sens.... Il ne connaissait ni le nom de vice, ni le nom de vertu; il prétendait qu'on est heureusement ou malheureusement né. » Que l'homme soit, selon les hasards de sa naissance, riche ou pauvre, sain ou malade, grammairien ou musicien, c'est ce qu'il nous est déjà bien difficile de concevoir; mais qu'il soit bon ou mauvais, vertueux ou vicieux par le fait de circonstances extérieures et sans que sa volonté propre y soit pour rien, c'est ce que notre conscience et notre raison se refusent à admettre [2]. Un de nos meilleurs poètes contemporains, M. Sully Prudhomme, s'est fait l'interprète éloquent de cette

1. SPINOZA, *Éthique,* 3e partie, préambule. — (Certains philosophes) ont l'air de considérer l'homme dans la nature comme un empire dans un autre empire. A les en croire, l'homme trouble l'ordre de l'univers, bien plus qu'il n'en fait partie. Dans le fait, rien n'arrive qu'on puisse attribuer à quelque irrégularité de ce genre, qui serait un vice de la nature.

2. « On accorde sans trop de gêne qu'on est l'instrument de causes cachées aussi longtemps que l'action est indifférente. Mais le moniste le plus résolu éprouve quelque peine à se persuader, en face des exigences de la vie pratique et morale, que toute l'existence humaine n'est qu'une fable convenue suivant laquelle une nécessité mécanique attribue à Caïus le rôle de criminel et à Sempronius celui de juge, moyennant quoi Caïus va se faire pendre tandis que Sempronius va déjeuner. » DU BOIS-REYMOND, *les Sept Énigmes du monde* (*Revue philosophique,* fév. 1882).

protestation [1]. Le trait essentiel de la conduite de l'homme, ce qui lui donne sa physionomie propre, c'est qu'elle présente un caractère moral : le fatalisme le nie ; cette opposition à l'évidence est sa condamnation.

Aussi bien le fatalisme est-il la plupart du temps beaucoup moins affaire de raisonnement que de sentiment. En présence de revers imprévus et immérités qui nous accablent tandis que nous assistons au succès inexplicable et scandaleux de certaines entreprises, sous le coup de la mort ou de la trahison des personnes qui nous sont chères,

1. Sully Prudhomme, *les Destins* :

> La Nature nous dit : « Je suis la raison même
> Et je ferme l'oreille aux propos insensés ;
> L'univers, sachez-le, qu'on l'exsècre ou qu'on l'aime,
> Cache un accord profond des destins balancés.
> « Il poursuit une fin que son passé renferme,
> Qui recule toujours sans lui jamais faillir ;
> N'ayant pas d'origine et n'ayant pas de terme,
> Il n'a pas été jeune et ne saurait vieillir.
> « Il s'accomplit tout seul, artiste, œuvre et modèle ;
> Ni petit ni mauvais, il n'est ni grand ni bon,
> Car sa taille n'a pas de mesure hors d'elle
> Et sa nécessité ne comprend aucun don. »

La Justice, Prologue :

> Une œuvre s'accomplit, obscure et formidable ;
> Nul ne discerne, avant d'en connaître la fin,
> Le véritable mal et le bien véritable :
> L'accuser est stérile et la défendre vain.

Le poète s'indigne contre un système qui révolte en lui le sentiment de la justice :

> Si hors du genre humain tu n'es plus qu'un vain nom,
> En lui du moins tu vis, qu'il t'obéisse ou non ;
> C'est que, formée en nous depuis notre naissance,
> Ta nature, ô Justice, est notre propre essence !

Et de même, dans la VI[e] veille :

> Où le destin règne en tyran
> Est-il rien de digne ou d'indigne ?

nous nous laissons un moment envahir par le découragement; la douleur égare notre âme; nous désespérons de notre propre force; notre esprit, déconcerté, ne peut se ressaisir et réfléchir froidement; renonçant à satisfaire notre raison, nous essayons de nous payer de mots, mais en réalité nous n'en sommes pas dupes. D'où vient donc toute la force du fatalisme? De l'abdication, de l'inertie de notre volonté. Ce qui chez la plupart des hommes n'est qu'une crise passagère devient l'état normal chez les natures molles et apathiques, chez les Orientaux par exemple : « Le fataliste, dit M. Fouillée, courbe sous le joug une tête inerte, sans même essayer une résistance qu'il croit inutile... Dès lors le destin règne en effet sans obstacle et les choses suivent leur cours sans que la volonté humaine, immobile et neutre, y change rien. En croyant à la fatalité, l'homme l'a réalisée en lui; l'idée de son éternel esclavage semble l'avoir rendu à jamais esclave [1]. » L'homme est souvent le jouet des événements : c'est quand il le veut bien et qu'il s'y résigne. Mais dès qu'il cesse de s'abandonner lui-même, dès qu'il exerce son activité, cette activité prend conscience d'elle-même, elle se sent énergique, efficace, soustraite à la nécessité, capable d'entrer en lutte contre les influences extérieures et de produire des effets qui n'auraient point existé sans elle. « Les lois de la nature sont comparables aux règles d'un jeu très compliqué qui se joue depuis des siècles plus nom-

1. A. Fouillée, *la Liberté et le Déterminisme*, 1re part, ch. I.

breux que nous ne savons les compter. Nous tous sommes les joueurs contre lesquels la partie est engagée... Nous jouons contre un adversaire qui est caché. Nous savons qu'il ne triche pas, il ne fait pas de faute, il est patient dans ses coups... Mais il ne nous passe pas la moindre faute et n'a nul souci de notre ignorance. Les plus gros enjeux se payent aux bons joueurs avec ce genre de générosité surabondante par laquelle les forts témoignent de leur amour de la force. Quant à celui qui joue mal, il est fait mat sans hâte comme sans pitié [1]. » Mais nous sentons que si nous le voulons, si nous nous appliquons, si nous nous donnons la peine d'apprendre les règles et d'étudier le jeu de notre adversaire, nous pouvons arriver à gagner un nombre de plus en plus grand de parties.

1. HUXLEY, *les Sciences naturelles et les Problèmes qu'elles font surgir* (*Sermons laïques*), éd. franç., p. 44.

CHAPITRE II

DU DÉTERMINISME

I. — Si le fatalisme est en réalité un système de métaphysique, le déterminisme se présente avec tous les caractères d'une théorie exclusivement scientifique.

Le principe de causalité, disent les déterministes, est absolu et universel; mais il le faut bien com prendre. Il n'arrive presque jamais qu'un phénomène soit l'effet d'une seule cause : le mot cause doit être pris dans un sens collectif: du moment que sont réunies toutes les conditions nécessaires et suffisantes de la production d'un phénomène, celui-ci ne peut manquer de se manifester, de même qu'il est impossible qu'il se produise en l'absence de toutes ces conditions; la suppression d'une seule d'entre elles suffit pour nécessiter une modification plus ou moins considérable du phénomène.

Ainsi que l'a montré Kant, dans le monde des phénomènes, le déterminisme ne comporte pas d'exception : il en est de nos décisions volontaires

comme des autres événements. Le témoignage de notre conscience confirme cette théorie. Analysons l'une quelconque de nos volitions; qu'elle soit importante ou futile, n'importe : nous reconnaissons toujours qu'elle a été déterminée par un motif prévalent [1]. Quelquefois l'idée d'une seule action s'est présentée à notre esprit et nous n'avons éprouvé d'autre sentiment qu'une forte tendance à l'accomplir; plus souvent, tandis que certaines inclinations nous sollicitaient de la faire, d'autres inclinations antagonistes nous en détournaient; plus souvent encore, nous avons eu l'idée d'un nombre plus ou moins grand d'actions diverses que des sentiments contraires nous portaient à adopter ou à rejeter [2]. On dit communément que c'est le motif

1. « La volonté est la fille du désir et n'échappe à son empire que pour passer sous celui de l'habitude. » (STUART MILL, *Utilitarisme*, chap. IV, p. 60.)

2. « Lorsque plusieurs désirs ou plusieurs craintes se balancent et se combattent dans notre esprit, on appelle cet état délibération, et le dernier de ces désirs, celui qui l'emporte, est la volonté. Tout désir est déterminé nécessairement par une cause et produit nécessairement ses effets. » (HOBBES.) — « Rien ne procède de soi-même, mais bien de l'action de quelque agent immédiat existant au dehors. Par conséquent quand il naît chez un homme du désir ou de la volonté pour une chose qu'immédiatement auparavant il ne désirait ni ne voulait, la cause de sa volition n'est pas sa volonté même, mais quelque autre chose qui n'est pas en son pouvoir.... Sa volonté est nécessairement causée par d'autres choses qui lui échappent, toutes les actions volontaires ont des causes nécessaires et sont elles-mêmes nécessitées... La définition habituelle d'un agent libre, c'est-à-dire d'un agent qui, en présence de toutes les conditions nécessaires pour produire un effet, peut cependant ne pas le produire, cette définition implique une contradiction et un non-sens, car elle revient à dire que la cause peut être suffisante, c'est-à-dire nécessaire, et que nonosbtant l'effet peut ne pas avoir lieu. » (HOBBES.)

le plus fort qui l'emporte; entendons-nous bien : les différents motifs agissent et réagissent les uns sur les autres, ils se combinent entre eux à la manière des forces qu'étudie la mécanique et constituent une résultante dont la direction et l'énergie sont nécessairement déterminées par la nature et l'intensité de toutes les composantes. « Toutes les causes, dit Hume, sont dans une liaison nécessaire avec leurs effets, et toute incertitude apparente procède toujours de l'action secrète de causes contraires... La volonté humaine est gouvernée par des lois non moins stables que celles qui régissent les vents, les nuages, la pluie... La liaison des motifs avec les actes n'est ni moins régulière ni moins uniforme que celle des autres causes naturelles avec leurs effets [1]. » C'est ce que Hume fait ressortir à l'aide d'un exemple spirituellement choisi : « Le prisonnier qui n'a ni sou ni maille découvre l'impossibilité de sa fuite aussi bien en considérant l'obstination de son geôlier qu'en palpant les murailles et les barreaux de fer qui l'entourent; et s'il essaye de se procurer la liberté, il préférera s'attaquer aux pierres et au fer plutôt qu'à la nature inflexible du geôlier. » Il n'y a donc pas d'autre moyen de déterminer la décision de l'homme que de faire agir sur elle des motifs suffisants. Une action libre, qui ne serait pas entièrement déterminée par les événements antécédents, serait un phénomène sans cause, c'est-à-dire quelque chose d'inconce-

1. D. Hume, *Essais philosophiques sur l'entendement humain*, VIII[e] essai, *de la Liberté et de la Nécessité.*

vable[1] : « La décision libre, dit Lequier, c'est le non-rien issu de la non-cause, un accident absolu. »

La comparaison de la volonté humaine à une balance est juste de tous points : celle-ci incline toujours et nécessairement du côté du poids le plus fort. Notez bien que ce qui importe ce n'est pas le poids absolu, mais le poids relatif. S'il n'y a rien dans l'un des plateaux, le poids le plus petit déposé dans l'autre suffira pour la faire pencher; si le premier renferme un poids peu considérable, il faudra placer dans le second un poids un peu plus lourd, mais faible encore; si le premier est pesamment chargé, le second ne l'emportera qu'à condition d'être entraîné par un poids plus grand encore; enfin il arrive quelquefois que les deux plateaux, contenant des poids fort lourds mais égaux, la balance demeure en équilibre ou bien oscille sans pouvoir s'arrêter : il suffit alors du poids le plus faible ajouté de l'un ou de l'autre côté pour terminer l'indécision et fixer la balance. C'est ainsi que les choses se passent en nous. Quelquefois une décision très importante semble déterminée par des motifs bien futiles; c'est qu'ils ont apporté à des raisons très sérieuses l'appoint nécessaire pour les faire triompher de raisons contraires et également puissantes.

La croyance au libre arbitre est donc une illusion.

1. « Quand je peux faire ce que je veux, voilà ma liberté. Mais je veux nécessairement ce que je veux, autrement je voudrais sans raison, sans cause, ce qui est impossible. » (VOLTAIRE, *Le Philosophe ignorant.*)

« Supposez, dit Bayle[1], qu'une girouette désire vivement se tourner vers l'est et qu'au même instant le vent, venant à souffler de l'ouest, la tourne de ce côté sans qu'elle s'en aperçoive : elle sera convaincue qu'elle s'y est dirigée volontairement. Ou bien encore imaginez que l'aiguille de la boussole aspire passionnément à prendre la direction du nord : l'attraction magnétique l'y fixe et elle croit que c'est sa volonté propre. » « L'homme se dit libre quand ses désirs et ses actions ne rencontrent pas d'obstacles; la liberté n'est que l'absence d'empêchement. » (Hobbes.)

Les expériences si curieuses que l'on fait de nos jours sur l'hypnotisme semblent apporter une nouvelle confirmation de cette doctrine. Le sujet étant endormi, on lui suggère l'idée d'accomplir une certaine action; éveillé, il ne manque pas de l'exécuter. Et ce n'est pas seulement à un empire direct, immédiat qu'on le peut soumettre : on a vu des suggestions produire leur effet à 4 kilomètres de distance, à 172 jours d'intervalle. Dans tous les cas, l'hypnotisé est convaincu qu'il agit librement, tandis qu'il ne fait qu'obéir à un ordre; on ne saurait donc attribuer aucune valeur au prétendu sentiment vif interne, si souvent invoqué comme la preuve la plus simple et la plus concluante de la liberté.

En réalité chacun de nos actes est entièrement déterminé par l'ensemble des motifs en présence

1. Bayle, *Dict. hist. et crit.*, article Hélène, notes TΔ et Y.

desquels nous nous trouvons [1]. Ainsi que l'ont montré un grand nombre de philosophes contemporains, particulièrement M. Bain en Angleterre et M. Fouillée en France, toute idée, par cela même qu'elle est conçue par l'intelligence, tend à se réaliser et se réalise effectivement si elle n'est contenue et empêchée par quelque idée plus puissante; réciproquement toute action est la réalisation d'une idée prépondérante. Il s'en faut de beaucoup que nous nous rendions compte de tout ce qui se passe en nous, que nous connaissions toutes les idées, tous les sentiments qui interviennent dans nos décisions: « Je trouve vingt raisons excellentes pour faire une chose, dit M. G. Renard dans un brillant plaidoyer en faveur du déterminisme, et je ne la fais pas; il y a une raison que je ne dis pas, même à moi, et qui l'emporte [2]. » Il est des cas où nous avons conscience

1. SULLY PRUDHOMME, *la Justice*, VIe veille :

Seul le plus fort motif peut enfin prévaloir :
Fatalement conçu pendant qu'on délibère,
Fatalement vainqueur, c'est lui qui seul opère
La fatale option qu'on appelle vouloir.
En somme se résoudre aboutit à savoir
Quelle secrète chaine on suivra la dernière;
Toute l'indépendance expire à la lumière,
Puisqu'on saisit l'anneau sitôt qu'on l'a pu voir.
Tout ce qu'un être veut, son propre fond l'ordonne;
Mais l'ordre, irrésistible à son insu, lui donne
Le sentiment flatteur qu'il est sollicité.
Ainsi la liberté, vaine horreur de tutelle,
N'est que l'essence, aimant le dernier joug né d'elle,
L'illusion du choix dans la nécessité.....
Nul acte qui ne soit un nécessaire effet,
Nul effet révolté contre sa propre cause.....

2. « Au-dessous du courant superficiel, mince et fugace de ce que nous *disons sentir*, au-dessous du courant, également léger, de ce que nous *croyons sentir*, coule, silencieux et inaperçu,

des motifs qui nous décident, mais cela ne fait rien à la chose : « La conscience n'a pas d'action par elle-même sur nos actes. C'est le phénomène physiologique qui l'accompagne qui, en agissant sur les centres nerveux, détermine nos mouvements..... Quelques-uns de ces mouvements seront accompagnés de phénomènes psychologiques qui ont avec eux un rapport de concomitance, mais qui n'influent pas sur le monde matériel [1]. » « La volonté, dit à son tour M. Ribot, n'est la cause de rien. Le *je veux* est un état de conscience qui constate une situation, mais ne la constitue pas. Il est un effet sans être une cause [2]. » M. Ribot compare la volition au verdict prononcé en cour d'assises par le jury après le réquisitoire, les dépositions et les débats : le jury déclare que l'accusé est coupable; sans doute cette sentence aura des conséquences fort graves et fort longues; mais ce n'est pas lui qui a prouvé la culpabilité du prévenu, ni qui a porté la loi en vertu de laquelle tel crime est passible de telle peine. L'action s'explique entièrement et exclusivement par les motifs, elle vaut ce que valent les motifs qui l'ont

le profond courant de ce que nous sentons *vraiment*. » (MATTHEW ARNOLD.)

1. F. PAULHAN, *Physiologie de l'esprit*, chap. VI, p. 177. — Voir aussi chap. II, p. 105; chap. III, p. 141 sq.

2. RIBOT, *les Maladies de la volonté*, introduction. — *Revue philosophique*, fév. 1883. — Cf. VAUVENARGUES, *Traité sur le libre arbitre :* « Je nie que la volonté soit jamais le premier principe, c'est au contraire le dernier ressort de l'âme, c'est l'aiguille qui marque les heures sur une pendule et qui la pousse à sonner. Je conviens qu'elle détermine nos actions, mais elle est elle-même déterminée par des ressorts plus profonds, et ces ressorts sont nos idées et nos sentiments actuels. »

dictée : La « roue agitée par le cours d'une rivière va toujours, dit Bossuet; mais elle n'emporte que les eaux qu'elle trouve en son chemin; si elles sont pures, elle ne portera rien que de pur. »

Il semble cependant y avoir parfois une disproportion manifeste entre l'action accomplie et les motifs intervenants. Une parole insignifiante excite chez l'un un accès de colère violente; un accident futile entraîne l'autre au désespoir et au suicide; ici la parole d'un orateur, les vers d'un poète provoquent une admirable explosion de patriotisme et de dévouement; là une maladresse ridicule d'un gouvernement détermine une révolution. N'y a-t-il pas alors beaucoup plus dans l'effet que dans la cause? Pas le moins du monde; mais il ne faut pas confondre la cause apparente d'un événement avec la cause réelle. C'est une vérité familière à tous les physiciens qu'un grand nombre de causes ne produisent immédiatement aucun effet perceptible aux sens : il se constitue ainsi une réserve, quelquefois énorme, d'énergie potentielle qui demeure à l'état latent jusqu'à ce qu'une cause, peut-être très faible, en opère le décrochement, selon l'expression de M. de Saint-Venant : mais le phénomène actuel trouve son explication complète et suffisante dans les phénomènes antérieurs. De même un grand nombre d'idées et de sensations n'exercent, au moment où elles sont excitées en nous, aucune influence sur notre conduite; est-ce à dire que ces causes demeurent sans effet? La raison se refuse à l'admettre; mais il se forme une accumulation de puissance

disponible qui pourra un jour ou l'autre être utilisée, soit que les forces contraires qui en arrêtaient la manifestation cessent d'agir, soit qu'une perception excite par association toute une série d'idées, soit qu'une sensation réveille une passion, une habitude assoupie. Leibnitz a fait ingénieusement ressortir le rôle considérable que jouent les infiniment petits dans le monde intellectuel et moral, de même que dans le monde physique. Un grand nombre des phénomènes les plus saisissants et les plus curieux de notre vie personnelle résultent de l'agglomération lente et graduelle d'un nombre immense d'influences, de la combinaison prodigieusement complexe de mille causes extrêmement faibles ; mais toutes les fois que nous pouvons procéder à une analyse exacte et complète, nous reconnaissons qu'il n'y a rien de plus dans l'effet que dans la somme réelle des causes.

Comment donc expliquer les cas si fréquents où nous faisons un effort pour réagir contre ce à quoi nous portent toutes les influences extérieures et intérieures ? « Quand des forces extérieures, dit M. W. James, agissent sur un corps, nous disons que le mouvement résultant suit la ligne de la moindre résistance ou de la plus forte traction... Au contraire, l'homme qui sous le couteau du chirurgien réprime des cris de douleur, le citoyen qui s'expose à l'ostracisme par devoir, sent qu'il suit la ligne de la plus grande résistance à ce moment : il parle de vaincre, de surmonter ses impulsions et ses tentations..... Mais le paresseux, l'ivrogne, le lâche, n'ont pas coutume de parler de leur conduite de cette

manière; ils ne disent pas qu'ils résistent à leur énergie, qu'ils surmontent leur volonté, qu'ils dominent leur courage, et ainsi de suite. »

Une action qui se produit dans le sens de la plus grande résistance et de la moindre traction, se peut-il imaginer paradoxe plus stupéfiant ? Ce fait ne manifeste-t-il pas l'intervention d'une volonté personnelle qui entre en lutte contre tous les motifs et qui les surmonte? Ici encore il faut se garder d'être dupe des apparences. C'est toujours en réalité l'impulsion la plus forte qui l'emporte, mais voici ce qui arrive : il y a souvent un écart considérable entre les forces qui nous sollicitent dans l'un et dans l'autre sens, de sorte qu'en suivant les unes nous ne sentons pas la résistance des autres ; la souffrance que nous cause le sacrifice de certaines inclinations n'est rien en comparaison du plaisir que nous apporte la satisfaction des inclinations contraires : tel est le cas du paresseux, du lâche, de l'ivrogne. D'autres fois, au contraire, l'écart est très faible. Ce sont toujours les tendances les plus fortes qui nous entraînent, mais, tout en leur cédant, nous nous sentons fortement sollicités par des inclinations opposées ; la violence que nous leur faisons nous cause une douleur qui gâte notre plaisir, au point que nous ne nous apercevons plus de la satisfaction donnée aux premières. C'est là ce qui arrive quelquefois aux hommes courageux, fiers et dévoués. Car, tandis que les tendances grossières et égoïstes sont universelles, qu'elles existent dans le cœur de tous les hommes, qu'elles acquièrent chez quelques-uns une

extrême violence et règnent dans leur cœur sans y rencontrer d'adversaires, il n'en est pas de même des sentiments nobles et généreux. Ceux-ci doivent toujours compter avec l'antagonisme des passions basses et charnelles, ils n'en peuvent triompher sans combat; alors même qu'ils parviennent à les dominer, ils sentent une terrible résistance et de continuelles révoltes. C'est cet état pénible de conflit qui produit l'illusion d'un effort volontaire. Il n'y a pas lutte entre notre personne et tout l'ensemble des motifs qui nous sollicitent : il y a lutte en nous entre diverses catégories de motifs, et, comme toujours, l'issue de la bataille dépend de la force relative des combattants.

II. — Au sujet de la puissance des motifs, on commet souvent une erreur fort grossière. On en parle comme s'ils possédaient une force absolue, intrinsèque, une efficacité constante; l'expérience nous montre qu'il n'en est rien et qu'au contraire leur influence est infiniment variable : il n'est pas vrai que, chez tous les hommes et à tous les moments, l'amour de l'argent, la passion du jeu, la jalousie, l'honneur, l'amour de la patrie exercent une égale influence et se manifestent par les mêmes effets. Rien n'est plus dangereux en philosophie que de réaliser des abstractions : les sentiments, les motifs n'ont point une existence et une vertu propres; il n'existe en réalité que des hommes animés de tels sentiments, agissant de telle et telle manière [1]. En y regardant de près, nous

1. « Il ne faut pas se représenter l'effort comme un conflit entre moi et une force extérieure dont je triomphe ou qui

reconnaissons que la véritable cause de notre décision n'est pas le motif proprement dit, c'est-à-dire le sentiment excité par le phénomène actuel, mais notre caractère : la même passion prend chez les divers individus mille formes distinctes, le même motif détermine les actions les plus opposées; le secret de la conduite d'un homme ne nous est livré que par la connaissance de son caractère. Chacune de nos décisions est le résultat du concours et de la combinaison de deux forces, l'une relativement constante, notre caractère, l'autre essentiellement variable, le motif actuel; la première est beaucoup plus considérable que la seconde. Le motif n'agit directement que sur notre caractère et lui imprime une certaine modification; c'est le caractère ainsi déterminé qui dicte l'action.

Qu'est-ce donc que notre caractère? C'est l'ensemble infiniment complexe de nos sentiments, de nos passions, de nos idées, de nos croyances, de nos habitudes. Il n'est pas un seul de ces éléments dont l'existence et le degré de développement ne s'expliquent entièrement par l'action de causes précises. Parmi les facteurs de notre caractère il faut placer en première ligne notre tempérament, c'est-à-dire la structure et le mode de fonctionnement de nos organes corporels; notre tempérament à son tour s'explique en grande partie par l'influence de l'hé-

triomphe de moi. Il est évident que je suis les deux partis engagés dans la lutte; le conflit a lieu entre moi et moi, par exemple entre moi qui désire un plaisir et moi qui crains les remords. » STUART MILL.

rédité. Cette influence s'étend à l'âme non moins qu'au corps : nous devons pour une bonne part nos inclinations et la tournure de notre esprit à nos ancêtres. A partir du moment où nous venons au monde, notre caractère primitif est modifié d'une manière continue par mille influences diverses, par toutes les causes, atmosphériques ou autres, qui altèrent notre santé ou améliorent notre tempérament, par l'éducation que nous recevons, par le milieu où nous vivons, par les accidents qui nous arrivent, par les événements dont nous sommes témoins; il faut enfin tenir grand compte de toutes nos actions antérieures, qui une fois accomplies déroulent toute la série de leurs conséquences, à laquelle il est impossible de nous soustraire. M. Marion a très ingénieusement étudié cette solidarité de notre conduite : par le fait d'avoir adopté tel parti, nous sommes pris, engagé et il ne nous est plus possible d'agir dans un autre sens. Notre caractère ne possède, bien entendu, qu'une fixité relative, car à chaque instant les perceptions que nous acquérons altèrent plus ou moins l'équilibre de nos sentiments, entretiennent, fortifient, surexcitent même les uns, combattent et affaiblissent les autres; de même, selon les actions que nous accomplissons, telles habitudes sont corroborées, telles autres perdent de leur empire. Mais tous ces événements sont entièrement déterminés par leurs causes et ne laissent aucune place pour une décision libre. « La volition, dit Stuart Mill, est un effet moral qui suit des causes morales aussi certainement et aussi inva-

riablement qu'un effet physique suit ses causes physiques [1]. » Le savant psychologue reconnaît pourtant que notre caractère ne nous est pas imposé par une nécessité qu'il ne nous reste plus qu'à subir passivement : il n'est pas entièrement fait pour nous, mais aussi par nous, si nous le voulons. Ne nous méprenons par sur le sens et la portée de cette concession, n'espérons pas qu'elle nous permette de sauver la liberté : « Le désir de modifier notre caractère est un résultat non de nos propres efforts, mais de circonstances que nous ne pouvons empêcher..... de l'expérience par exemple, de la remarque des conséquences fâcheuses du caractère que nous avions précédemment, ou enfin de quelque vif sentiment d'admiration ou de quelque aspiration soudaine [2]. »

Qu'en résulte-t-il? C'est que, si nous avions une connaissance exacte, complète du caractère d'un homme, des circonstances au milieu desquelles il a passé sa vie, de la situation dans laquelle il se trouve aujourd'hui, nous pourrions prédire toute la série de ses actions avec la même certitude que les éclipses et les marées [3]. C'est depuis que la psychologie

1. J. Stuart Mill, *Examen de la phil. d'Hamilton*, trad. fr., p. 548.

2. J. Stuart Mill, *Syst. de logique*, trad. Peisse, t. II, p. 424. — *Phil. de Hamilton*, ch. xxvi, trad. Cazelles, p. 571 sq.

3. « Bien comprise, la doctrine de la nécessité philosophique se réduit à ceci : qu'étant donnés les motifs présents à l'esprit, étant donnés pareillement le caractère et la disposition actuelle d'un individu, on peut en inférer infailliblement la manière dont il agira; et que, si nous connaissions à fond la personne et en même temps toutes les influences auxquelles elle est

admet ce principe comme indiscutable qu'elle mérite, d'après M. H. Spencer, de prendre rang parmi les sciences, car il n'y a de connaissances scientifiques que celles qui peuvent servir de fondement à une prévision assurée des phénomènes [1].

Quand nous réfléchissons à notre conduite passée, nous croyons souvent y voir la preuve manifeste de notre liberté. « J'ai pris telle décision, mais ne pouvais-je pas m'arrêter au parti contraire? — Oui, si vous l'aviez voulu. Mais, pour le vouloir, il aurait fallu que vous fussiez un autre homme, que vous eussiez un autre caractère, que d'autres idées se présentassent à votre esprit, que vous fussiez animé d'autres sentiments. Sans doute, si c'était à refaire, avec ce que l'expérience et la réflexion vous ont appris depuis, vous ne commettriez pas la même faute, mais reportez-vous par la pensée à la situation dans laquelle vous vous trouviez, examinez-la avec sincérité, et vous reconnaîtrez que vous ne pouviez pas faire autre chose [2]. » Et de même, à

soumise, nous pourrions prévoir sa conduite avec autant de certitude qu'un événement physique. » J. Stuart Mill, *Syst. de logique*, l. VI, ch. II, trad. Peisse, t. II, p. 419.

1. « Les phénomènes psychiques ou se conforment à des lois, ou non. S'ils ne s'y conforment pas, mon travail et tous ceux qui ont été faits sur le même sujet sont un pur non-sens : car alors une science psychologique est impossible. Mais si ces phénomènes sont soumis à des lois, alors ce que l'on dit du libre arbitre ne peut plus subsister.... La psychologie tend aujourd'hui à devenir une science dans la mesure où les relations des phénomènes sont expliquées comme des conséquences de principes suprêmes. » H. Spencer, *les Bases de la morale évolutionniste*, ch. IV.

2. « Reportons-nous en arrière par la pensée au moment où nous allions prendre une décision et demandons-nous si nous

chaque instant de notre existence, l'action que nous faisons est la seule que nous puissions accomplir *hic et nunc*.

III. — L'argument que nous entendons le plus souvent développer en faveur du déterminisme est fondé sur les données de la statistique. On sait toute l'importance que l'on attribue de nos jours aux relevés statistiques et les services qu'ils rendent pour un grand nombre d'opérations commerciales et administratives. Si nous considérons la statistique des événements où la volonté humaine n'a point de part, celle des orages, par exemple, des gelées tardives, des tempêtes, des naufrages, des épidémies, nous remarquons, lorsque nous avons soin d'opérer sur un nombre suffisamment grand d'observations, qu'elle manifeste des lois parfaitement fixes et régulières. Eh bien, on a appliqué la même méthode à l'étude des actes que l'on attribue communément à la libre détermination de l'homme, des suicides et des assassinats par exemple; on a été plus loin : on a noté exactement le nombre des assassinats et des suicides de chaque forme, par strangulation, par arme à feu, par empoisonnement, par submersion; on a observé encore une autre série de faits où le caprice et le hasard semblaient avoir une grande part, le nombre des lettres mises à la poste sans adresse :

pouvions prendre une décision contraire, les circonstances étant données; ou bien supposons que tout l'univers se retrouve exactement dans les conditions où il était il y a un siècle et demandons-nous si les choses auraient pu avoir un cours différent. » J. Lequier, dans Renouvier, *Critique générale,* t. II, p. 379, 392.

dans tous les cas sans exception, la loi des grands nombres s'est présentée avec les mêmes caractères ; on peut prédire avec assurance le nombre des suicides, des attentats à la pudeur, des meurtres, qui seront commis au sein d'une population donnée pendant une période donnée, le nombre des lettres qui seront mises à la poste sans adresse, aussi bien que des incendies, des naufrages, des décès par phtisie pulmonaire ou fièvre typhoïde, des explosions de machines à vapeur. Toutes ces séries de phénomènes sont donc déterminées par des lois aussi rigoureuses les unes que les autres; nulle part il n'est permis de voir l'action d'une volonté libre.

Cet argument, longuement exposé par Quételet, est admis comme indiscutable par un grand nombre de nos contemporains et semble embarrasser beaucoup la plupart des défenseurs de la liberté. Pour nous, il nous paraît absolument dénué de valeur. Claude Bernard condamne formellement l'emploi de la méthode des moyennes dans les recherches scientifiques : « C'est, dit-il, un procédé mensonger qui fait voir l'apparence de la régularité là où la réalité est essentiellement irrégulière [1] ». Que venez-vous parler d'une loi des grands nombres? pouvez-vous admettre comme vraie l'addition d'un nombre quel qu'il soit de propositions qui toutes sont fausses prises individuellement? Quand vous dites que le cœur de l'homme a en moyenne 98 mil-

1. Aug. Comte lui aussi définissait le calcul des probabilités une méthode qui conduit à regarder l'impossible comme probable et le nécessaire comme incertain.

limètres de long et 107 millimètres de large, faut-il entendre que chez tous ce viscère atteint ces dimensions? Pas le moins du monde : peut-être même l'observation vous montrera-t-elle qu'il n'est pas un individu chez lequel le cœur ait exactement cette longueur et cette largeur. Mais il y a des compensations : chez les uns la proportion est dépassée, chez les autres elle n'est pas atteinte; que devons-nous en conclure? que le nombre des cas est égal de part et d'autre? Non certes, car un petit nombre de cas d'écart considérable font équilibre à un grand nombre de cas où la différence est très petite. J'en conclus que votre prétendue loi n'en est pas une et que cette proposition, énonçant une approximation vague et indéterminée, toujours en désaccord avec les faits, ne doit pas être acceptée comme une vérité scientifique. Nous porterons le même jugement sur les statistiques relatives aux actions humaines : on nous dit qu'en moyenne il y a par an un suicide par millier d'habitants. Ne vous y trompez pas : vous ne trouverez probablement pas un seul groupe de 1000 hommes où l'on relève par an juste un cas de suicide; cette année le nombre en a été plus considérable, mais plusieurs années s'écouleront sans qu'il s'en produise un seul : ici la moyenne a été fortement dépassée; là et là elle n'a pas été atteinte. Où donc est cette vérité éclatante, rigoureusement établie, au nom de laquelle on déclare impossible la liberté? Les partisans les plus résolus du libre arbitre ne font pas difficulté de reconnaître qu'en général les hommes,

placés dans les mêmes circonstances, agissent de la même manière : tant que vous ne pourrez déterminer lesquels prendront tel parti, lesquels s'arrêteront au parti contraire, vous n'aurez rien prouvé contre l'indépendance des uns et des autres [1].

IV. — La force du déterminisme tient en grande partie, à notre avis, à l'incroyable maladresse de ses adversaires. Les uns, et ils sont nombreux, dont Cicéron est le type le plus accompli, apportent dans la discussion des questions scientifiques et philosophiques de fâcheuses habitudes oratoires; ils se laissent bercer et endormir par l'harmonie de leurs propres périodes, ils prennent pour des preuves concluantes des mouvements pathétiques, des arguments *ad hominem*, quelquefois de simples jeux de mots. D'autres, aveuglés par un zèle irréfléchi, tiennent plus à la quantité qu'à la qualité des arguments; ils croient accabler leurs adversaires sous la grêle de leurs projectiles; ils ne s'aperçoivent pas

1. « Les partisans les plus résolus de la liberté morale ne font pas difficulté de reconnaître les services que rendent les prévisions fondées sur le calcul des probabilités; mais, à leur avis, elles ne prouvent rien contre l'indépendance personnelle : (il y a des cas où nous pouvons prévoir presque à coup sûr ce que seront les actions des hommes), c'est lorsque nous opérons non sur des individus, mais sur des masses et où nous cherchons seulement à déterminer un certain nombre d'actes d'une certaine nature, quels que soient d'ailleurs en particulier ceux qui doivent les accomplir. C'est ainsi qu'un marchand habile parvient à s'assurer un nombre constant et même croissant d'acheteurs, dont chacun lui est personnellement inconnu; et, lorsqu'il cède son commerce à un autre, il évalue en argent non seulement les marchandises qui se trouvent dans son magasin, mais encore la disposition présumée de ces inconnus à venir les y chercher. » J. Lachelier, *le Fondement de l'induction*, p. 75.

que la plupart de leurs traits ne portent pas ou ne sont pas de poids et que, comme la flèche du vieux Priam, *telum imbelle sine ictu*, ils n'excitent chez l'ennemi qu'un sourire de pitié. C'est ainsi que certains écrivains s'attardent à développer les preuves tirées de l'existence des lois pénales, des tribunaux et des prisons, ou bien encore des conseils, des prières que nous adressons à nos semblables, des contrats que nous passons avec eux. Ils font en vérité la partie belle aux déterministes; c'est pour eux un jeu trop facile de réfuter de tels arguments, de retourner tous ces exemples contre les défenseurs de la liberté. Il n'est plus besoin de répéter ce que M. Fouillée a si bien expliqué dans son livre sur *la Liberté et le Déterminisme :* qu'il faut absolument renoncer à cet ordre de considérations, car tous les phénomènes de l'ordre social s'expliquent au moins aussi bien dans l'hypothèse du Déterminisme que dans celle de la Liberté. La discussion doit donc être portée sur un tout autre terrain.

V. — Ce que nous voudrions montrer, c'est que la position adoptée par les déterministes n'est pas tenable, que leur système n'est rien moins que satisfaisant au point de vue scientifique et que, s'ils sont conséquents avec eux-mêmes, ils doivent se déclarer franchement fatalistes. Du moment que l'on soumet la volonté de l'homme à l'empire de la nécessité, il n'est plus permis de distinguer la nécessité interne de l'universelle nécessité. On s'applique à prouver que chacune de nos décisions est entièrement déter-

minée par notre caractère et par l'influence des motifs. Il est impossible de s'arrêter en chemin; il faut maintenant chercher par quelles causes est déterminée la formation de notre caractère, l'intervention de tels motifs et la prise qu'ils ont sur nous : on est conduit de la sorte à faire appel aux grandes forces cosmiques, aux lois de la nature et à absorber l'homme dans l'ordre infini des choses.

Un bon nombre de déterministes ne font pas difficulté de le proclamer, ceux qui identifient tous les phénomènes psychologiques avec les phénomènes physiologiques concomitants et qui expliquent exclusivement notre caractère par l'influence de notre tempérament. M. Taine développe ce système de la manière la plus brillante dans tous ses livres, particulièrement dans l'*Histoire de la littérature anglaise :* « Lorsqu'on remarque une structure d'âme neuve et capable de grands efforts, il faut regarder le corps. Les actions extrêmes de l'homme proviennent non de sa volonté, mais de sa nature; pour comprendre les grandes tensions de sa machine, c'est sa machine entière qu'il faut regarder, j'entends son tempérament, la façon dont son sang coule, dont ses nerfs vibrent et dont ses muscles se bandent; le moral traduit le physique et les qualités humaines ont leur racine dans l'espèce animale [1]. » « Une civilisation, un peuple, un siècle, dit ailleurs le même auteur, sont des définitions qui se développent. L'homme est un théorème qui mar-

1. H. Taine, *Hist. de la litt. angl.*, l. II, ch. II, t. II, p. 89.

che [1]. » Celui qui a écrit ces lignes est-il un déterministe ou un fataliste [2]?

Si l'on croit en effet que notre caractère et nos sentiments sont la traduction psychique de notre tempérament et du fonctionnement de nos organes, tous les phénomènes sans exception sont des phénomènes physiques et doivent être expliqués par les lois de la physique. Les deux facteurs de notre tempérament sont l'hérédité et l'influence du milieu. Le rôle de l'hérédité est considérable : « Il y a pour l'homme, dit Maudsley, une destinée que ses ancêtres lui ont faite, et nul, fût-il capable de le tenter, ne peut échapper à la tyrannie de son organisme [3]. » Mais si l'hérédité rend compte de la conservation et de la transmission des caractères, elle n'en explique pas la constitution originelle, qui doit être rapportée elle-même à l'influence des milieux, à la composition chimique de l'atmosphère respirée, au climat, aux variations plus ou moins brusques de la température [4], à la nature du sol, à la manière de vivre, à la nourriture surtout : « L'homme, d'après Feuerbach, est ce qu'il mange [5]. » Les actions de toutes

1. H. Taine, *les Philosophes français au* XIXe *siècle.*

2. Cf. Ribot, *l'Anéantissement de la volonté* (*Revue philosophique*, fév. 1883) : « Le caractère est l'expression psychologique d'un certain corps organisé tirant de lui sa couleur propre, son ton particulier et sa permanence relative.... La volition n'est pas un événement survenant on ne sait d'où. Elle plonge ses racines au plus profond de l'individu et, au delà de l'individu, dans l'espèce et les espèces. »

3. Maudsley, *le Crime et la Folie*, p. 20.

4. « La vie de la société repose sur les produits animaux et végétaux, et ces produits sur la chaleur et la lumière du soleil. » H. Spencer, *Premiers principes*, p. 235.

5. Nous trompons-nous en conjecturant que ce qui a déter-

ces causes sont régies par des lois nécessaires inhérentes à la nature même des choses : nous voilà donc revenus au fatalisme que nous avons déjà étudié [1].

Beaucoup de déterministes n'acceptent pas ces théories et se refusent à accorder aux phénomènes de la vie corporelle une si grande portée; mais en sont-ils plus avancés? Il est permis d'en douter. Les motifs qui déterminent nos actions sont les idées et les sentiments qui se manifestent dans notre esprit d'une manière consciente ou inconsciente; efforçons-nous donc de remonter jusqu'à leur première origine. Si une idée se présente à notre intelligence, c'est ou bien qu'elle est excitée par la perception actuelle, ou bien qu'elle est suggérée par la mémoire et l'association. En fait d'association, les déterministes n'en connaissent pas d'autres que les associations reproductrices, celles qui se réduisent à des habitudes intellectuelles, qui ont leur principe dans l'expérience, dans la perception, en d'autres termes dans l'action des objets et des phénomènes qui ont frappé nos sens. Les plaisirs et les douleurs que nous ressentons, le développement en nous de tel goût, de telle passion, s'expliquent également

miné Feuerbach à adopter cette formule, c'est le jeu de mots auquel donne lieu sa traduction latine? « Homo est quod est » semble l'expression même du principe d'identité, c'est-à-dire de la vérité la plus incontestable.

1. « L'homme est la résultante de ses aïeux, de sa nourrice, du lieu, du moment, de l'air et du temps, du son, de la lumière, de son régime et de ses vêtements : sa volonté est la conséquence nécessaire de toutes ces causes. » MOLESCHOTT, *la Circulation de la vie,* t. II, p. 189.

par les conditions dans lesquelles nous sommes et nous avons été placés. « Il n'y a pas moins de connexion ou de détermination, dit Leibnitz, dans les pensées que dans les mouvements. » Notre caractère est l'œuvre de l'hérédité, de l'éducation que nous avons reçue, du milieu où nous vivons, de notre expérience, de toute notre existence passée, de ce résidu fixe et permanent que déposent en nous nos pensées et nos passions lorsqu'elles semblent disparaître sans laisser de traces : toutes ces influences, nous les subissons passivement. Il n'y a rien en nous qui nous vienne de nous-mêmes, rien que nous n'ayons reçu du dehors; nous sommes l'œuvre ou plutôt le résultat d'un concours fatal de circonstances; nous ne sommes pas des personnes, mais des choses.

Un événement, disent les déterministes, ne peut manquer d'arriver, du moment que se manifeste sa cause, c'est-à-dire l'ensemble des conditions nécessaires et suffisantes pour le produire. Chacune de ces conditions est elle-même l'effet d'un certain concours de circonstances, et ainsi de suite à l'infini. La physionomie de l'univers entier, tous les phénomènes qui s'accomplissent à cet instant sont le résultat de tout ce qui a existé l'instant d'auparavant; pour rendre compte de cette autre série, il suffit de remonter encore un degré : nous parvenons ainsi jusqu'à l'origine première et à la nature même des choses. L'effet, disent-ils encore, ne se produit qu'à la condition que sa cause soit donnée; mais la cause étant réalisée nécessairement, tout ce qui doit se

passer est certain et fixé d'avance. Ce qui doit arriver arrivera infailliblement, pourquoi? Parce que la cause s'exercera infailliblement, et tout d'abord la cause de cette cause, qui est entièrement déterminée par les faits antérieurs, qui tous s'enchaînent fatalement.

Atteint de la fièvre, je guérirai si mon médecin est habile, si je suis toutes ses prescriptions et si mon tempérament est robuste. Mais le médecin ne sera pas habile s'il n'est pas né intelligent et studieux, s'il n'a pas eu de bons maîtres, s'il n'a encore soigné aucun cas analogue au mien; je n'exécuterai pas ses recommandations si je suis insouciant ou découragé, si je suis asservi à mes passions et à mes habitudes au point de n'y pouvoir résister quelques jours; pour que j'eusse un autre caractère, un autre tempérament, il aurait fallu que mes parents eussent une autre santé, une autre situation de fortune et que ma vie se fût écoulée dans d'autres conditions. Tels phénomènes étant donnés, la série de leurs conséquences s'est trouvée tout entière déterminée. Il n'était pas contradictoire *a priori* que ma conduite fût autre, mais cela était impossible *a posteriori*, car il eût fallu pour cela que tout le cours des choses fût changé. C'est ce qu'a fort bien montré Leibnitz, le plus illustre des déterministes [1].

1. « Supprimez le péché, toute la série des choses aurait dû changer; la série des choses étant supprimée ou changée, la dernière raison des choses, c'est-à-dire Dieu, sera supprimée ou changée.... Ce que Dieu prononce regarde toute la suite à la fois, dont il ne fait que décréter l'existence. Pour sauver d'autres hommes ou autrement, il aurait fallu choisir une tout

Le mot de déterminisme est donc une dénomination trompeuse. Il n'y a pas de déterministes, il n'y a que des fatalistes. Le déterminisme des uns est un fatalisme d'un caractère plus rigoureusement scientifique; le déterminisme des autres est un fatalisme timide, honteux et à courtes vues.

VI. — Nous pouvons par conséquent faire valoir contre le déterminisme les arguments à l'aide desquels nous avons combattu le fatalisme. Il supprime aussi lui toute distinction entre l'homme et les choses : « Que les faits soient physiques ou moraux, il n'importe, ils ont toujours des causes; il y en a pour l'ambition, pour le courage, pour la véracité, comme pour la digestion, pour le mouvement musculaire, pour la chaleur animale. Le vice et la vertu sont des produits comme le vitriol et le sucre, et toute donnée complexe naît par la rencontre d'autres données plus simples dont elle dépend. Cherchons donc les données simples pour les qualités morales, comme on les cherche pour les qualités physiques[1]. »

autre suite générale, car tout est lié dans chaque suite.... Dieu choisit le meilleur absolument : si quelqu'un est méchant et malheureux avec cela, il lui appartenait de l'être. « LEIBNITZ, *Théodicée,* I, 84; II, 122. — « La cause de la volonté est l'intelligence, la cause de l'intelligence est le sens, la cause du sens est l'objet.... La volonté de pécher viendra donc des choses extérieures, c'est-à-dire de l'état présent des choses; l'état présent vient du précédent, le précédent d'un autre état précédent et ainsi de suite; donc l'état présent vient de la série des choses, de l'harmonie universelle; l'harmonie universelle vient des idées éternelles et immuables, qui viennent d'elles-mêmes, sans nulle intervention de la bonté divine, car Dieu ne pense pas parce qu'il veut, mais parce qu'il est. » *Confession philosophique.*

1. H. TAINE, *Hist. de la litt. angl.,* préface.

Soutenir que le vice et la vertu sont des produits comme le vitriol et le sucre, c'est déclarer que la conduite de l'homme n'a aucun caractère moral. L'idée de responsabilité est en effet inconciliable avec le déterminisme. Le criminel et l'homme vertueux ne pouvaient agir autrement qu'ils ont fait, étant donnés leur tempérament et les circonstances où ils étaient placés. « Aliénés ou non, nous commettons aussi nécessairement le bien ou le mal que le fléau d'une balance, dont les plateaux sont chargés de poids inégaux, penche fatalement vers le plus lourd... Ce n'est pas plus la faute d'un individu s'il est bon ou méchant que ce n'est sa faute s'il est beau ou laid, intelligent ou stupide, bien portant ou malade [1]. » Les uns attribuent un rôle prépondérant à l'organisation de l'individu; les autres invoquent surtout l'influence du milieu : « L'expérience, dit

1. « Tous les criminels sont irresponsables en ce sens que, par leur nature ou les circonstances, ils ne pouvaient être que criminels.... Supposer qu'un criminel ou un homme vertueux aient pu agir autrement qu'ils ne l'ont fait, c'est admettre par le fait même de cette hypothèse une organisation et des circonstances autres que celles qui les ont fait agir et changer par conséquent la série des antécédents, qui ont engendré le crime ou l'acte vertueux. Pour se représenter saint Vincent de Paul découpant en morceaux une vieille femme après l'avoir violée, il faut supposer à cet homme doux et charitable une organisation tout autre que celle qu'il possédait, c'est-à-dire se représenter un individu entièrement différent de celui qui fut saint Vincent de Paul. » Dr Gust. Le Bon, *la Question des criminels* (*Revue philosophique*, mai 1881). Cf. A. Herzen (père), *l'Autre Rive*. Nous ne sommes justes qu'envers les insensés et les idiots; à eux au moins nous ne faisons pas un crime de la structure défectueuse de leur cerveau et nous leur pardonnons leurs défauts naturels; vis-à-vis des autres, nous avons une exigence morale effrayante.

Quételet, a démontré avec toute l'évidence possible cette opinion, qui pourra sembler paradoxale au premier abord, que c'est la société qui prépare le crime et que le coupable n'est que l'instrument qui l'exécute. »

Il est des hommes qui savent prendre leur parti d'une telle conception de la société humaine et qui nous conseillent de faire de même. « Il faut, dit M. Taine, jouir du beau dans l'ordre des mœurs comme dans l'ordre des formes visibles; se détourner de la laideur et se mettre à l'abri de la brutalité ou de la férocité, mais sans haine comme sans colère; se redire que chaque être est ce qu'il peut être, que le tigre est un estomac qui a besoin de beaucoup de chair, l'ivrogne un estomac qui a besoin d'alcool, le criminel un cerveau qui s'injecte de sang; en face de tout, garder le calme de la science positive, qui constate les phénomènes sans les injurier, qui les classe sans les condamner, qui ne connaît pas en mathématiques de nombres fastes ou néfastes, en astronomie d'astres amis ou ennemis, en météorologie de cieux cléments ou irrités; ne s'étonner de rien, ne s'indigner de rien, tout comprendre. »

Tout le monde n'est pas capable de cette haute et sereine philosophie. Demandons-nous d'abord quels pourront être les sentiments des victimes d'un tel ordre de choses? Ils n'auront pas à se repentir de leurs fautes, puisqu'ils n'en seront pas coupables : « Le repentir, dit Spinoza, n'est point une vertu ou, en d'autres termes, il ne provient pas de la raison; au contraire, celui qui se repent d'une

action est deux fois misérable ou impuissant [1]. » Comment pourront-ils donc se résigner à commettre nécessairement des crimes qui leur font horreur et à attendre que les circonstances extérieures déterminent une heureuse transformation de leur caractère? Et ceux-là mêmes que le sort a favorisés, quelle saveur trouveront-ils à ces vertus dont ils n'ont pas le droit de s'attribuer le mérite? Quelles réflexions leur suggérera la comparaison de leur condition et de celle de leurs semblables? « Quand Quételet nous fait toucher du doigt la loi naturelle qui veut qu'il y ait bon an mal an tant de voleurs, tant d'assassins, tant de faussaires dans telle ville, il est pénible de se dire que, si nous ne sommes pas de ceux-là, c'est que d'autres ont tiré les mauvais numéros à notre place [2]. »

Une nouvelle école de criminalistes, qui compte de nombreux adhérents, surtout en Italie, s'est chargée de tirer du déterminisme des conséquences fort curieuses. MM. Lombroso, E. Ferri et Garofalo nient formellement l'imputabilité et la responsabilité. Le crime, disent-ils, est la conséquence nécessaire du caractère de l'agent, des circonstances où il se trouve, de l'influence du milieu; le véritable auteur du crime, c'est la société; l'individu n'est que l'instrument. Dans l'établissement des lois pénales, il n'y a pas à considérer la justice, il faut rompre avec la tradition de Beccaria, qui réclamait que la

1. Spinoza, *Éthique,* 4e part., prop. 54. Voir aussi 3e part., déf. 27.
2. Du Bois-Reymond, *les Sept Enigmes du monde.*

peine fût proportionnée à la culpabilité : il faut considérer uniquement l'utilité sociale, le danger créé par un exemple qui provoquera un courant plus ou moins fort d'imitation; le crime du fou ou de l'homme ivre ayant les mêmes conséquences devra être puni comme celui de l'homme sain d'esprit. Ce n'est pas tout : il est des circonstances dans lesquelles on n'hésitera pas à sévir contre un homme de bien, car, plus souvent qu'on ne veut en convenir, la conduite de l'homme de bien est funeste à lui-même et aux autres, et les exemples qu'il donne constituent un danger social : « Au point de vue déterministe, il n'y a ni mérite ni démérite : l'homme est un bon ou un mauvais rouage. Le coupable est un mauvais rouage dans la société; on le supprime ou on le met dans l'impossibilité de nuire; l'innocent dont la perte serait nécessaire est un bon rouage par lui-même, c'est-à-dire que, dans ce qu'on appelait les conditions normales, c'était un bon rouage, mais certaines circonstances le rendent nuisible [1]. »

La raison d'être des lois civiles est la nécessité d'opposer une influence déterminante externe aux influences déterminantes internes de la conduite humaine, et leur sévérité doit être proportionnelle à l'énergie des forces auxquelles elles doivent faire équilibre pour que le maintien de l'ordre social soit assuré. Mais quels sont les hommes qui attaquent et bouleversent le plus souvent les usages, les lois

1. F. PAULHAN, *la Morale idéale (Revue philosophique,* mai 1884).

établies, les vérités universellement reçues? Ce sont les esprits originaux, les inventeurs, les hommes de génie; voilà les individus les plus dangereux, dont la loi ne saurait trop sévèrement prévenir et réprimer les tentatives. On sait quels sont les caractères du programme d'organisation politique tracé par Aug. Comte : c'est le despotisme le plus rigoureux, qui exclut toute originalité et toute initiative individuelle. Non seulement le déterminisme des positivistes fait violence aux sentiments les plus intimes de la conscience morale, mais encore il aboutit, au point de vue social, à la suppression de la liberté individuelle et à la proscription du génie et du progrès, au nom des principes de la science et des intérêts les plus sacrés de la société!

CHAPITRE III

DE LA LIBERTÉ D'INDIFFÉRENCE

I. — Contre le système des déterministes qui refusent à l'âme toute activité, toute indépendance, qui l'asservissent à l'influence des motifs et à la domination du motif le plus fort, la conscience, nous l'avons vu, proteste avec vivacité ; il n'est donc pas étonnant que quelques philosophes, croyant lui donner satisfaction, se soient laissés entraîner à l'extrémité opposée.

Si nous soutenons que l'homme est libre, disent-ils, c'est que notre expérience nous apprend que souvent nous agissons sans y avoir été poussés par aucun motif; d'autres fois, les motifs qui nous sollicitent en sens différents se font exactement équilibre et c'est nous qui tranchons la question par notre décision ; enfin dans les cas, incontestablement beaucoup plus nombreux, où des motifs plus puissants nous inclinent d'un certain côté, il nous est encore possible de n'en tenir aucun compte, si nous le voulons, et de faire l'action opposée. Le caractère

essentiel de la liberté, c'est l'égale possibilité des contraires; quand l'agent libre prend un parti, il peut aussi bien s'arrêter à tout autre. La liberté n'existe pas ou bien elle est le pouvoir de se déterminer en l'absence de tout motif ou contrairement aux motifs les plus nombreux et les plus forts : n'y a-t-il pas contradiction à appeler libre une décision dictée par un motif, quel qu'il soit?

Chez les Grecs, Epicure avait senti ce qu'il y a de choquant dans le fatalisme dogmatique des stoïciens et dans la violence qu'il fait à nos sentiments les plus intimes : « Il vaudrait mieux, dit-il, croire toutes les fables que les poètes nous racontent des Dieux et du Styx que se soumettre au Destin des Stoïciens [1] ». Chacun de nous sent en lui une volonté propre, indépendante, soustraite à l'empire de la nécessité, qui se meut elle-même et met le corps en mouvement en des lieux, à des moments qu'il est impossible de déterminer d'avance. Comment ce pouvoir peut-il appartenir à l'âme humaine [2]? Epicure ne sépare pas l'homme de l'ensemble de l'univers. La plupart des philosophes sont disposés à admettre que, dans le monde matériel, les phénomènes sont régis par des lois nécessaires et fatales,

1. Diogène Laerce, X, 134.
2. Lucrèce, II, 257 sq :

Libera...............
Unde est hæc, inquam, fatis avolsa voluntas
Per quam progredimur quo ducit quemque voluptas?
Declinamus item motus, nec tempore certo,
Nec regione loci certa, sed ubi ipsa tulit mens.
Nam, dubio procul, his rebus sua cuique voluntas
Principium dat, et hinc motus per membra rigantur.

tandis que nous possédons une liberté pleine et entière : il y a donc solution de continuité entre les choses et l'homme, la transition n'est pas ménagée, la liberté apparaît en nous brusquement, *ex nihilo*. C'est ce qu'Epicure se refuse à croire : pour que la liberté atteigne en nous son plein développement, il faut qu'elle existe au moins en germe dans tous les êtres et dans les principes élémentaires des choses. Il attribue donc aux atomes un principe de mouvement propre, spontané, le pouvoir de se mettre en branle, d'incliner leur direction, de s'écarter de la ligne droite où la fatalité les portait, de se soustraire à toute détermination de temps et de lieu [1]. Ce pouvoir se réduit à bien peu de chose : *paulum, nec plus quam minimum* [2]; mais, déjà plus fort dans les animaux supérieurs, il devient chez l'homme la liberté, qui sans cela serait inexplicable [3]. Quels en sont donc les caractères? Epicure en détermine clairement les conditions pour ainsi dire négatives : la volonté est soustraite à l'empire de la destinée, *fatis avulsa*, elle n'est pas non plus soumise à une nécessité interne, *necessum intestinum*, à une loi inhérente à sa nature. Quant aux conditions positives, elles ne sont pas, tant s'en faut, indiquées d'une manière satisfaisante. L'activité de

1. Lucr., II, 255 :

> Principium quoddam quod fati fœdera rumpat,
> Ex infinito ne causam causa sequatur.

2. Lucr., II, 243, 244. Cf. Cic., *de Fin.*, I, VI, 19 : perpaulum, quo nil fieri posset minus.
3. Lucr., II, 284 sq.

l'âme est continuellement assimilée à la spontanéité des atomes; or celle-ci est toute fortuite, elle se manifeste non seulement dans des conditions indéterminées, mais d'une manière indéterminée. La liberté sera-t-elle donc le pouvoir d'agir au hasard et sans cause? Épicure dit bien : Chacun se dirige là où le porte son esprit, *ubi ipsa tulit mens;* mais il faut entendre par là que nous faisons ce dont l'idée se présente à notre esprit. Nos actions ne sont pas des phénomènes sans causes, ce que le principe : « rien ne vient de rien », ne permet pas de concevoir; mais notre volonté en est la cause complète, suffisante, qui n'a besoin d'être rapportée elle-même à aucune autre cause; la décision volontaire n'a pas de maître, τὸ παρ' ἡμᾶς ἀδέσποτον [1].

Au v[e] siècle de l'ère chrétienne, Pélage, qui combattit si hardiment le dogme de la prédestination et de la grâce, définissait le libre arbitre « un pouvoir égal de se porter au bien ou au mal, une indifférence ou un équilibre de la volonté entre l'un et l'autre [2] ». Plus tard, Duns Scot, l'adversaire du déterminisme thomiste, soutient qu'il y a contradiction à prétendre que la volonté est libre lorsqu'on élève au-dessus d'elle une autorité quelconque, même celle de la raison ; une puissance n'est pas infinie qui se détermine toujours d'après une règle fixe. L'intelligence est une faculté distincte de la volonté, quoique entièrement unie à elle dans un être simple. Elle fournit des buts à la volonté, mais celle-ci reste tou-

1. Diogène Laerce, 133, édit. Didot.
2. Bergier, *Dict. théol.*, art. Pélagianisme.

jours maîtresse de choisir le but qu'elle veut [1]. La volonté est supérieure à l'entendement, car elle décide en dernier ressort et choisit, si elle veut, au rebours de ce que lui indique la raison [2]. La liberté est absolument indépendante ou elle n'est pas; rien ne lui appartient plus que sa volonté même; elle produit sa décision par elle-même, en dehors de l'influence extérieure des motifs, *nihil aliud a voluntate est causa effectiva voluntatis* [3]. Le caractère essentiel de la volonté humaine est l'indifférence entre les diverses actions possibles; elle se peut décider contrairement aux motifs les plus nombreux et les plus puissants : en présence même du souverain bien clairement conçu, il lui reste possible de refuser son consentement.

La doctrine de l'indifférence fut reprise à la fin du XVIIIe siècle par Th. Reid. Désireux de réfuter le déterminisme de Hume, il repousse toute assimilation de la conduite de l'homme aux phénomènes physiques : « Toute action délibérée doit-elle avoir un motif? La réponse à cette question dépend du sens qu'on donne au mot *délibérée*. Si par action délibérée nous entendons une action antérieurement à laquelle des motifs ont été comparés et pesés (et telle paraît être la signification originelle du mot), assurément une pareille action implique des motifs et des motifs contraires, autrement l'intelligence

1. Duns Scot, *Disput.*, III, IV.
2. *Comm. du livre des Sentences,* liv. IV, dist. 49, quest. 5.
3. Duns Scot, *Comm. du livre des Sentences,* liv. II, dist. 25, quest. 1, p. 882, 888; liv. I, dist. 1, quest. 4.

n'aurait pu les peser; mais si par action délibérée on entend simplement, comme il arrive tous les jours, une action précédée d'une détermination calme et froide de l'esprit et accomplie avec prévoyance et volonté, je crois qu'une foule d'actions semblables sont faites sans motifs [1]. » Qui ne voit combien cette seconde hypothèse est contradictoire? La prévoyance ne consiste-t-elle pas précisément à concevoir et à comparer les conséquences des divers partis que l'on peut prendre, c'est-à-dire à confronter des motifs? Pour que l'esprit soit calme, froid et maître de lui-même, faut-il qu'il n'éprouve aucune espèce de sentiment?

Il le faut bien reconnaître tout d'abord, les partisans de la liberté d'indifférence ne peuvent invoquer à l'appui de leur système l'autorité d'un seul grand nom. Epicure, objet pourtant de l'admiration enthousiaste de ses disciples, ne peut être considéré comme un philosophe d'une grande profondeur; son *clinamen* est une hypothèse qu'il n'explique pas et à l'appui de laquelle il n'apporte aucune preuve. Duns Scot, le Docteur subtil, se complaît dans la discussion des questions les plus ardues de la métaphysique et de la logique, mais il est trop souvent dupe de son imagination féconde, victime de sa propre habileté et se laisse entraîner à réaliser des abstractions. Reid enfin est bien le plus honnête, le plus pieux des hommes, mais sa psychologie manque singulièrement de pénétration.

1. Reid, *Œuvres*, V, p. 214.

II. — On pourrait être tenté, d'après certains passages de ses œuvres, de compter Descartes parmi les défenseurs de ce système : « Il n'y a que la volonté seule ou la seule liberté du franc arbitre que j'expérimente en moi être si grande que je ne conçois pas l'idée d'aucune autre plus ample et plus étendue [1]. » La liberté est pour lui un pouvoir positif, le pouvoir d'élire, de faire une chose ou de ne la faire pas, « la faculté de nous déterminer à l'un ou à l'autre de deux contraires, c'est-à-dire à fuir ou à poursuivre, à affirmer ou à nier une même chose [2] ». « La grandeur de la liberté, dit-il encore, consiste dans l'usage de cette puissance positive que nous avons de suivre le pire, encore que nous connaissions le meilleur [3]. » Mais il est impossible de s'y méprendre : s'il admet que parfois nous nous décidons indifféremment entre deux partis, c'est à ses yeux le plus bas degré de la liberté, et cette indifférence tient à ce qu'il n'y a rien que d'obscur et de confus dans nos idées; au contraire quand, par l'effet de la réflexion, l'indifférence disparaît, c'est alors que nous nous décidons d'une manière véritablement libre : « Afin que je sois libre, il n'est pas nécessaire que je sois indifférent à choisir l'un ou l'autre des deux contraires : mais plutôt d'autant plus que je penche vers l'un... d'autant plus librement j'en fais choix et je l'embrasse... De façon que cette indifférence que je sens

1. Descartes, *Méditation* IV, éd. Cousin, t. I, p. 300.
2. *Méd.* IV, t. I, p. 300, éd. Cousin. — Cf. *Lettre au P. Mersenne*, t. VI, p. 133.
3. *Lettre au P. Mersenne*, t. VI, p. 135.

lorsque je ne suis pas emporté vers un côté plutôt que vers un autre par le poids d'aucune raison est le plus bas degré de la liberté et fait plutôt paraître un défaut dans la connaissance qu'une perfection dans la volonté; car si je connaissais toujours clairement ce qui est vrai et ce qui est beau, je ne serais jamais en peine de délibérer quel jugement et quel choix je devrais faire; et ainsi je serais entièrement libre, sans jamais être indifférent [1]. » Et ailleurs : « Voyant très clairement ce qu'il faut faire, on le fait infailliblement et sans aucune indifférence [2]. » Quant à Malebranche [3] et à Leibnitz, ils condamnent formellement cette doctrine : « C'est une fausse idée qui n'a pas laissé de plaire à quelques scolastiques, gens qui s'embarrassent souvent dans leurs subtilités et prennent la paille des termes pour le grain des choses [4]... L'indifférence naît de l'ignorance, et plus on est sage, plus on est déterminé à ce qu'il y a de plus parfait. »

III. — Jamais le problème n'a été posé en termes plus clairs et plus précis que par l'argument connu sous le nom de l'âne de Buridan. Jusqu'à quel point cette dénomination est-elle légitime? Quelle est au juste l'origine historique de ce raisonnement? la question ne paraît pas facile à résoudre. Ainsi que

1. *Méd.*, IV, t. I, p. 301; *Rép. aux obj.*, I, 459.
2. *Lettres*, t. IX, p. 170.
3. MALEBRANCHE, *Rech. de la vérité*, éclairc. I. « Il est clair qu'il faut un motif, qu'il faut sentir avant que de consentir... Il y a toujours quelque motif secret et confus dans nos moindres actions. »
4. LEIBNITZ, *Théod.*, IIIe part., 320.

l'expose Bayle, on ne trouve pas trace de cet argument dans les œuvres qui nous sont restées de Buridan. Était-ce un exemple qu'il se plaisait à développer dans son enseignement oral? et dans ce cas quel usage en faisait-il? en quels termes aimait-il à le présenter? Car il ne faut pas oublier que Buridan est un adversaire non seulement de l'indifférence, mais même du libre arbitre. Est-ce, selon la conjecture de Tennemann, une parodie imaginée par ses adversaires pour se moquer de ses procédés de discussion? ou bien encore l'âne de Buridan, comme Bayle incline à le croire, n'est-il qu'une expression proverbiale, telle que le pont aux ânes, à la forme de laquelle il ne faut pas attacher trop d'importance? D'un autre côté, Schopenhauer fait remarquer que Buridan n'a pas le premier médité sur ce genre d'incertitude. Avant lui, l'auteur de la *Divine Comédie* commence ainsi le IVe livre du Paradis : « Entre deux mets placés à pareille distance, tous deux d'égal attrait, l'homme libre balance, mourant de faim avant de mordre à l'un des deux. » Aristote lui-même avait examiné la question et s'était prononcé dans le même sens : « Il en est comme d'un homme ayant très faim et très soif, mais se trouvant à une égale distance d'un aliment et d'une boisson : nécessairement il restera immobile [1]. » Il semble donc que de bonne heure on ait dans les écoles envisagé cette éventualité et discuté sur l'issue qu'elle pourrait avoir.

1. ARISTOTE, *de Cælo*, II, 13, 295 b, 32.

Quoi qu'il en soit, voici comment raisonnent les indifférentistes. Imaginez un âne, pressé par la faim et situé précisément à égale distance entre deux mesures d'avoine ou deux bottes de foin égales et semblables de tous points; ou bien encore supposez qu'également tourmenté par la faim et par la soif, il voie à la même distance un picotin d'avoine et un seau d'eau : il n'aura aucune raison de préférer l'un plutôt que l'autre, et pourtant cet animal, tout stupide qu'il est, ne se laissera pas périr d'inanition : il commencera par l'un ou par l'autre, il prendra donc une décision en l'absence de tout motif.

IV. — A cet argument fameux qui semble au premier abord sans réplique, Leibnitz oppose purement et simplement une fin de non-recevoir. La difficulté, dit-il, est purement imaginaire et rien de semblable ne s'observe dans la réalité. On sait l'importance qu'attribue Leibnitz au principe des indiscernables : il ne peut exister deux objets identiques de tous points, car ils ne seraient pas deux, ils ne feraient plus qu'un. De même qu'on ne peut découvrir dans un jardin deux feuilles de rose absolument semblables, de même un âne ne sera jamais placé entre deux bottes de foin parfaitement égales. La conception de deux motifs exactement égaux est une illusion de l'imagination : « Le cas d'un parfait équilibre est chimérique : il n'arrive jamais, l'univers ne pouvant point être ni parti ni coupé en deux parties égales et semblables [1]. »

1. Leibnitz, *Lettre à M. Coste.*

Clarke soutenait au contraire que le cas de l'âne de Buridan n'est pas seulement possible, qu'en réalité nous l'expérimentons tous les jours. Reid fait appel aussi lui à la conscience de tous les hommes : « Quant à moi, dit-il, je fais chaque jour un grand nombre d'actions insignifiantes, sans avoir conscience d'aucun motif qui m'y détermine [1]. » Il ne s'agit pas ici des actions insignifiantes, mais de celles qui engagent notre liberté morale. Les exemples qu'invoquent sans cesse les partisans de l'indifférence, le bras rabattu de ce côté ou de l'autre, la jambe droite croisée sur la gauche, ou réciproquement, ne valent rien du tout, car la volonté n'a aucune part dans tous ces mouvements; ils résultent du fonctionnement mécanique de nos membres, d'une simple action réflexe, ou d'une habitude à laquelle nous nous laissons aller sans y penser. Il est un autre exemple sur lequel Reid paraît faire beaucoup de fond : ayant à payer une somme d'une guinée, j'ouvre ma bourse qui renferme plusieurs pièces de cette valeur; je n'ai aucune raison de donner l'une plutôt que l'autre; si donc je prends celle-ci ou celle-là, c'est que je puis me décider sans motif; si vous refusez de l'admettre, il vous faudra soutenir qu'il m'est impossible d'acquitter une petite dette, alors que j'ai sous la main cent fois plus qu'il ne faut pour cela, ce qui est absurde. M. Fouillée n'a pas eu de peine, en analysant d'une manière plus précise le phénomène, à montrer qu'en ce cas notre

1. Reid, *Œuvres*, V, 214.

action est entièrement déterminée et qu'elle n'est pas le résultat d'une décision volontaire : si nous prenons telle pièce, c'est qu'elle est en dessus de la pile, plus rapprochée de la position actuelle de notre main, ou bien que, plus brillante, elle a attiré nos regards et en même temps nos doigts. Reid va jusqu'à avancer que « souvent un but de quelque importance peut être également atteint par des moyens différents ; en pareille circonstance, celui qui veut la fin ne trouve pas la moindre difficulté à s'arrêter à un de ces moyens, bien qu'il soit fermement convaincu que le moyen préféré n'avait aucun titre à cette préférence [1]. » L'observation psychologique oppose le démenti le plus formel à cette théorie. Une décision sans motif est un phénomène sans cause, c'est-à-dire quelque chose d'absolument impossible et inintelligible [2]. Sans doute, comme le dit Leibnitz, « nous ne sommes pas toujours capables de nous apercevoir de toutes les petites impressions qui contribuent à nous déterminer, mais il y a toujours quelque chose qui nous détermine entre deux

1. Reid, *loc. cit.*

2. « Attribuer la pleine indifférence à la volonté, c'est lui donner le privilège de pouvoir faire l'impossible, de produire des absurdités, de faire que deux propositions contradictoires soient vraies en même temps. Cela est impossible *à priori*, car une décision venant d'une pleine indifférence absolument indéterminée viendrait naturellement de rien : or le grand principe qui porte que rien ne se fait sans cause ne regarde pas que le monde des corps. La liberté d'indifférence est donc impossible et ne se trouve pas même en Dieu. » (Leibnitz, éd. Erdmann, 148, 669). — Cf. *Lettre à M. Coste sur la nécessité et la contingence.* « C'est un des plus grands principes du bon sens, que rien n'arrive jamais sans cause ou raison déterminante. »

contradictoires, sans que le cas soit jamais parfaitement égal de part et d'autre [1]. »

Mais ne voyons-nous pas sans cesse les hommes, alors que tout les pousse à agir d'une certaine manière, nous surprendre et nous déconcerter en faisant précisément le contraire? Il est vrai, mais c'est qu'ils ont été déterminés par l'intervention de quelque motif dont nous ne soupçonnions pas l'existence et la force. « Il nous est toujours libre de nous empêcher de poursuivre un bien qui nous est clairement connu ou d'admettre une vérité évidente, pourvu seulement que nous pensions que c'est un bien de témoigner par là notre franc arbitre [2]. » C'est ce que Leibnitz déclare également : « Si l'homme choisit ce qu'il voit moins utile et moins agréable, d'ailleurs il lui sera devenu peut-être le plus agréable par caprice, par un esprit de contradiction, et par des raisons semblables d'un goût dépravé, qui ne laisseront pas d'être des raisons déterminantes, quand même ce ne seraient pas des raisons concluantes [3]. »

Il n'est pas vrai que la pensée d'une action que nous pourrions faire nous laisse jamais indifférent. Ainsi que nous l'avons expliqué, la conception d'une telle idée constitue par elle-même une tendance à agir, un commencement d'exécution [4] ; de

1. Leibnitz, *Lettre à M. Coste.*
2. Descartes, *Lettre au P. Mersenne,* t. VI, p. 134.
3. Leibnitz, *Lettre à M. Coste.*
4. « Il n'y a pas de motif purement abstrait et inerte, comme ceux qu'imagine une psychologie vulgaire; tout motif est en même temps un mobile, tout motif est une tendance et indi-

plus étant donnés notre caractère, notre humeur, nos goûts, nos passions, nos intérêts, notre situation actuelle, elle excite en nous certains sentiments, elle produit dans notre cœur une émotion plus ou moins forte. Direz-vous que l'homme pris entre une passion violente et son intérêt peut se décider indifféremment? Dans ce cas, vous changez complètement le sens des mots, car ni l'une ni l'autre des deux actions ne lui est indifférente. Mais d'où vient que de notre côté nous nous refusons à admettre que deux sentiments, deux passions d'égale force se contrebalancent exactement? parce que cette supposition, en admettant qu'elle fût possible, ne servirait de rien : l'équilibre s'il pouvait se réaliser ne se maintiendrait pas deux moments de suite. Tandis que l'âne hésite, dit M. Delbœuf, le temps passe, le monde marche, les choses ne demeurent pas identiques, la faim et la soif croissent inégalement, des incidents se produisent qui ajoutent ou retranchent à la force de toutes ses tendances d'une manière inconsciente la plupart du temps, mais réelle et efficace. Cette considération, d'après Stuart Mill, suffit à dissiper toute inquiétude sur le sort de l'âne de Buridan : « La lassitude seule, à défaut d'autre raison, mettrait fin au procès et empêcherait de songer davantage à la réalité des objets; il arrive-

visiblement une action. Au fond, l'idée n'est qu'une action commencée, réfléchie sur elle-même par l'obstacle qu'elle rencontre dans les autres idées qui tendent comme elle à l'existence et prenant ainsi conscience de soi. » (A. FOUILLÉE, *Critique des systèmes de morale contemporains.*)

rait un moment ou l'âne ne verrait qu'un tas, ne penserait qu'à un seul et ce fait, combiné avec la sensation de la faim, le déterminerait à se décider [1] ». Enfin les indifférentistes semblent oublier un facteur qui joue un rôle prépondérant dans la plupart de nos déterminations, l'intervention de la conscience morale : à mesure que les idées des diverses actions se présentent à notre esprit, la conscience les juge, prononce que celle-ci est bonne, celle-là mauvaise et nous ordonne de la manière la plus absolue de faire l'une, de nous abstenir de l'autre : entre le bien et le mal, entre le plus grand bien et le moindre, nous ne sommes jamais indifférent. Entendez-vous nous proposer pour modèle le juge Bridoye qui, d'après Rabelais, sententiait les procès au sort des dés? Dire que l'indifférence est la condition de la liberté, c'est soutenir qu'il n'y a rien de naturellement bon ni de naturellement mauvais, qu'il n'existe pas de devoirs, qu'aucune loi obligatoire ne s'impose à la volonté.

La volonté, nous dit-on, possède le pouvoir de suppléer à l'absence des motifs et de tenir tête à tous les motifs. D'où peut bien nous venir une si grande puissance et quels en sont les caractères? C'est la faculté de se décider sans savoir comment ni pourquoi; car si notre esprit peut préférer ce qui n'a aucun titre à la préférence, ce n'est pas seulement la volonté qui est indifférente entre le bien et le mal, c'est la pensée elle-même qui est

1. STUART MILL, *Examen de la philosophie d'Hamilton*. chap. XXVI, p. 574.

indifférente entre le vrai et le faux [1]. Mais à ce compte-là les hommes d'un esprit supérieur sont les moins libres, car leur intelligence active et féconde conçoit un grand nombre de motifs de prendre tel parti plutôt que tel autre et elle en tient grand compte. Que dire des hommes de cœur dont la sensibilité est toujours en éveil et que tout émeut fortement? Seront-ils jamais indifférents? Il ne peut être question de liberté pour les plus grands et les meilleurs des hommes : heureux les cœurs secs et froids; heureux les imbéciles et les idiots [2]. Que dis-je? la véritable liberté, ce n'est pas dans l'homme que nous la trouvons jamais réalisée, c'est dans la bête, et les indifférentistes ont raison de prendre pour exemple l'âne et ses décisions.

V. — En réalité la théorie de l'indifférence est inconciliable avec les principes mêmes de la morale : « En quoi serait responsable une liberté indéterminée, insondable, capable d'agir contrairement à la direction de tous ses motifs ou mobiles? En

1. Leibnitz, *Théod.*, IIIe part., 312, 313. « Ce serait plutôt un désordre, une imperfection extravagante, si l'on pouvait dire véritablement : peu m'importe d'être heureux ou malheureux; je n'ai pas plus de détermination à aimer le bien qu'à le haïr; je puis faire également l'un et l'autre... Si l'homme a une liberté indépendante de la raison et de la qualité des objets connus, il sera le plus indisciplinable de tous les animaux et l'on ne pourra jamais s'assurer de lui faire prendre le bon parti... Trouvez-vous qu'une telle faculté soit le plus riche présent que Dieu ait pu faire à l'homme? »

2. « D'après les partisans de la liberté d'indifférence, l'homme agit différemment dans les cas où son jugement est identique ou identiquement dans ceux où son jugement varie : donc il n'est pas un être raisonnable. » Renouvier, *Psych. rationn.*, t. II, p. 64.

quoi l'homme aura-t-il à répondre moralement d'une action échappant aux prises de l'intelligence, qui est sortie de lui sans raison ou contre toute raison, comme un accident et un coup de hasard, qui n'exprime pas sa nature et son caractère véritable, qui conséquemment demeure suspendue en l'air sans lien réel avec le moi? La responsabilité ne pourrait tomber que sur l'acte lui-même, qui a seul une nature mauvaise, mais un acte n'est pas un être; quant à la liberté indifférente, comme elle n'est en elle-même ni bonne ni mauvaise, on ne peut rien lui imputer [1]. » Je n'ai aucun mérite à avoir fait une belle action, si je l'ai faite sans considérer qu'elle était belle; je ne suis pas responsable du mal que j'ai commis, on ne peut raisonnablement s'en prendre à moi, puisque je ne sais pourquoi je l'ai commis, n'ayant aucun motif de faire cela plutôt qu'autre chose; il n'y a plus de vertu, car ce n'est pas un homme vertueux celui qui peut indifféremment accomplir les actions les plus abominables, et dans la conduite la plus admirable il n'y a rien qui doive nous inspirer de l'estime.

Nous avons reproché aux déterministes d'enlever à la volonté de l'homme tout caractère moral. Les indifférentistes, jaloux d'assurer son indépendance, veulent l'affranchir de toute loi, de toute autorité, même de celle de la raison; les conséquences auxquelles ils aboutissent sont les mêmes : « La colombe légère, dit Kant, lorsqu'elle fend d'un vol

1. A. Fouillée, *Revue des Deux Mondes*, 15 nov. 1879.

rapide et libre l'air dont elle sent la résistance, pourrait croire qu'elle volerait mieux encore dans le vide. Mais dans le vide elle n'avancerait pas, malgré ses efforts, car elle manquerait du point d'appui nécessaire pour se soutenir [1]. »

1. KANT, *Critique de la raison pure,* Introd., trad. Barni, p. 52.

DEUXIÈME PARTIE

CHAPITRE PREMIER

PREUVES DE LA LIBERTÉ

I. — Nous n'avons encore accompli que la partie la plus facile de notre tâche : ce n'est pas assez de réfuter le fatalisme, le déterminisme et la théorie de l'indifférence ; la liberté morale de l'homme doit être établie par des preuves positives, et c'est à nous, qui avançons cette thèse, qu'incombe la charge d'en fournir la démonstration, *onus probandi*, comme on dit au Palais.

Un grand nombre de philosophes soutiennent que la preuve la plus claire et la plus solide de la liberté nous est fournie par le témoignage immédiat de la conscience : « C'est une vérité, dit saint Augustin, que je vois et que je touche du doigt, pour ainsi dire [1]. » « Vous avez raison, écrit Descartes, de dire que nous sommes aussi assurés de notre liberté

1. SAINT AUGUSTIN, *de Lib. Arb.*, III, I : « Video et quodammodo tango... non enim quicquam tam firme atque intime sentio, quam me habere voluntatem. »

que d'aucune autre notion première, car c'en est véritablement une [1]. » Bossuet est du même avis : « Que l'homme s'écoute et se consulte, il sentira qu'il est libre comme il sentira qu'il est raisonnable [2]. »

A un argument si simple il semble qu'il n'y ait rien à répondre et cependant la valeur en est très vivement contestée. Nous ne répéterons pas tout ce que disent les déterministes des illusions continuelles que nous nous faisons sur notre propre compte et sur ce qui se passe en nous : nous croyons en effet que le témoignage de la conscience est susceptible de présenter dans certains cas une clarté et une précision telles que l'erreur est impossible. Mais suffit-il de faire appel au témoignage de la conscience pour trancher la question qui nous occupe?

La preuve fondée sur l'autorité de la conscience peut être entendue en deux sens différents ou plutôt on confond souvent deux raisonnements bien distincts.

« Lorsque je prends un parti, entendons-nous dire à chaque instant, j'ai conscience que je pourrais, si je voulais, prendre aussi bien le parti opposé. » C'est ce dont Stuart Mill nous paraît avoir fort bien montré l'impossibilité. La conscience n'est pas une faculté à part : c'est la connaissance directe, immédiate que nous avons des phénomènes psychologiques qui s'accomplissent en nous; sa portée ne s'étend pas au delà. Nous avons donc conscience de ce que nous

1. DESCARTES, *Lettres*, t. VIII, p. 407 (éd. Cousin). — Cf. *Principes*, I, III, 16.
2. BOSSUET, *Traité du Libre Arbitre*, chap. II.

faisons; mais, quant aux résolutions que nous pourrions prendre et qu'effectivement nous ne prenons pas, ce n'est pas la conscience qui peut nous en donner l'idée : « La conscience me dit ce que je fais ou ce que je sens; mais ce que je suis capable de faire ne tombe pas sous la conscience... Elle n'est pas prophétique : nous avons conscience de ce qui est, non de ce qui sera ou de ce qui peut être. » Ce qui n'est pas peut être affaire de conception, mais non pas d'intuition.

On peut donner au même argument un autre sens et dire : « Lorsque je prends une décision volontaire, j'ai conscience que je la prends librement, que j'en suis l'auteur et le principe, que j'agis ainsi parce que je le veux, que je ne suis déterminé par aucune influence extérieure. » Pour notre part, nous sommes convaincus qu'il en est ainsi et pourtant nous ne croyons pas qu'il soit légitime de fonder sur cette intuition une preuve de la liberté. Comment cela? Sur un fait immédiatement observé la discussion est-elle possible? Oui, précisément dans ce cas : car l'expérience dont il s'agit est toute personnelle; je n'ai pas le droit de conclure de la mienne à la vôtre; de ce que celle-là m'atteste, celle-ci peut-être ne vous dit rien. Or nous croyons, comme nous l'expliquerons plus tard, que la plupart de nos actions ne manifestent aucunement notre liberté et même que beaucoup d'hommes ne l'exercent jamais : ils n'en peuvent donc avoir le sentiment vif interne. C'est en vain que je vous répéterai : « J'ai conscience que je me détermine librement », si vous pouvez me

répondre : « Pour moi, ma conscience ne me dit rien de tel ». On ne peut admettre comme preuves que des propositions dont l'universalité est incontestable.

II. — Si nous avons rejeté les théories des fatalistes, des déterministes et des indifférentistes, c'est que nous les avons trouvées inconciliables avec les phénomènes moraux que nous observons en nous. C'est donc la considération des divers éléments de notre nature morale qui nous fournira la preuve de notre liberté.

Un premier argument est tiré de l'existence même de la loi morale. Il est plus ancien qu'on ne le croit généralement. Nous le voyons développé pour la première fois par Tertullien, au IIIe siècle de l'ère chrétienne. « On n'impose pas une loi, dit-il, à un être qui n'a pas en son pouvoir d'obéir à la loi, et l'on ne menace pas de mort, s'il viole la loi, celui qui n'est pas le maître de la transgresser [1]. » D'après saint Augustin, les termes mêmes du Décalogue : « Noli vinci à malo, noli occidere », impliquent l'affirmation de la liberté [2]. Un père de l'Église grecque, saint Macaire, tient le même langage au IVe siècle : « C'est à celui qui est libre de faire la guerre aux puissances contraires que l'on impose une loi, à celui qui peut à son gré se tourner vers l'un ou l'autre parti ; on ne donne pas d'ordres à une nature enchaînée par des lois nécessaires [3]. »

1. Tertullien, *Contre Marcion*, liv. II, chap. v.
2. Saint Augustin, *de Grat. et Lib. Arb.*, II, 2, 4, et III, 5.
3. Macaire, *Homil.* XV.

Kant, comprenant toute la force de ce raisonnement, s'est appliqué à en préciser et à en dégager les termes. « La réalité de la liberté, dit-il, est établie par une loi apodictique de la raison pratique et forme la clef de voûte du système de la raison pratique [1]. » La loi morale, que la conscience impose à chacun de nous, est un impératif catégorique : elle commande ou défend purement et simplement l'action, quelles que puissent en être les conséquences, agréables ou désagréables, fâcheuses ou avantageuses : donc la décision dépend de nous. Si notre conduite était toujours déterminée par l'influence des circonstances où nous nous trouvons, elle serait tantôt d'accord, tantôt en désaccord avec les jugements de la conscience : dans le premier cas, il serait inutile de nous commander une action que nous ne pourrions pas ne pas faire ; dans le second, il serait absurde de nous défendre ce que nous serions dans l'impossibilité d'éviter. Nul ne songe à ordonner à une pierre abandonnée à elle-même de tomber à terre et surtout à le lui interdire. Si nous nous sentons absolument obligés, c'est que nous devons agir et que nous pouvons nous y refuser. Le fait d'un ordre absolu et sans réplique suppose nécessairement la possibilité d'y obéir; dire à un être : « Tu dois faire telle action », c'est proclamer hautement qu'il le peut. L'existence d'une loi obligatoire n'est possible que par rapport

1. Kant, *Critique de la raison pratique,* liv. I, chap. I, trad. Barni, p. 194; préface, p. 130. — Cf. *Fondements de la métaphysique des mœurs,* 3e section, 2, p. 98.

à une volonté libre, autrement elle serait un non-sens; c'est l'existence de cette loi qui révèle la liberté de la volonté : la liberté est la *ratio essendi* (comme disaient les scolastiques) de la loi morale; celle-ci est la *ratio cognoscendi* de la liberté [1].

III. — A cette démonstration on oppose trois objections.

Tout d'abord il est des critiques qui contestent l'existence d'une loi absolue et catégorique. Il est clair que nous ne pouvons la prouver; c'est une question de fait et d'expérience personnelle. Que chacun rentre en soi-même et il reconnaîtra, nous en sommes convaincu, la vérité de ce que dit Kant : « La loi morale nous est donnée comme un fait de la raison pure, dont nous avons conscience *a priori* et qui est apodictiquement certain [2]. » On sait avec quelle émotion communicative il parle de la clarté de plus en plus grande qu'acquiert cette conception lorsque nous y réfléchissons : « Deux choses remplissent l'âme d'une admiration et d'un respect toujours renaissants et qui s'accroissent à mesure que la pensée y revient plus souvent et s'y applique davantage : le ciel étoilé au-dessus de nous, la loi morale au-dedans [3]. » En même temps que l'existence de cette loi, nous en reconnaissons l'autorité et la légitimité; notre raison l'accepte et s'y soumet : « Il ne faut pas que, semblables à des soldats volontaires, nous ayons l'orgueil de nous

1. Kant, *Critique de la raison patique,* préface, p. 131.
2. Kant, *Raison pratique,* p. 175.
3. Kant, *Critique de la raison pratique,* conclusion, p. 389.

placer au-dessus de l'idée du devoir et de prétendre agir de notre propre mouvement sans avoir besoin pour cela d'aucun ordre. Nous sommes soumis à la discipline de la raison, et, dans nos maximes, nous ne devons jamais oublier cette soumission ni en rien retrancher. Il ne faut pas diminuer par notre présomption l'autorité qui appartient à la loi, quoiqu'elle vienne de notre propre raison, en plaçant ailleurs que dans la loi même et dans ce respect que nous lui devons le principe déterminant de notre volonté, celle-ci fût-elle d'ailleurs conforme à la loi. Devoir et obligation, voilà les seuls mots qui conviennent pour exprimer notre rapport à la loi morale [1]. »

Nous avouons ne rien comprendre à la querelle que M. Fouillée cherche à Kant et à ses disciples [2] : « L'école criticiste, dit-il, ment à son nom, et la critique de la raison pratique, que Kant avait promise, reste encore à faire. » Il commence en effet par admettre, sans critiquer la valeur de ce principe, l'existence et l'obligation de la loi morale ; mais une proposition à l'appui de laquelle on n'apporte aucune preuve ne peut être à nos yeux qu'une affirmation problématique, et tout ce que l'on édifie sur une telle base manque de solidité [3]. — Étrange

1. Kant, *Raison pratique,* liv. I, chap. iii, p. 262.

2. A. Fouillée, *Critique des systèmes de morale contemporains,* liv. IV.

3. « On ne saurait mieux dire que M. Fouillée. Oui, l'impératif catégorique est un dogme, car il ne s'impose pas du dehors, car il n'est pas une de ces vérités que l'on reçoit : il est une vérité que l'on se donne. Pour mettre fin à ce dogme,

objection! répliquerons-nous : la question qui nous occupe est une question de fait, et ce n'est point le lieu de faire appel au raisonnement pour la résoudre. — Avant d'affirmer comme réelle l'existence d'un impératif catégorique, il faudrait, poursuit M. Fouillée, commencer par prouver qu'elle est possible. — Que signifie cette prétention? Pouvons-nous y voir autre chose qu'un fâcheux retour aux habitudes les moins regrettables de la dialectique du moyen âge? Pourquoi s'astreindre à suivre cet ordre dans la discussion des propositions, si la réalité du fait peut être immédiatement et directement mise en lumière? « Il serait nécessaire, dit encore l'auteur de la *Critique des systèmes de morale contemporains*, de discuter avant tout et de réfuter l'hypothèse sceptique, qui se peut très sérieusement soutenir : bien loin que l'impératif catégorique soit nécessaire, il est facile de montrer que, s'il n'y avait point de devoir, l'existence de l'individu et même celle de la société n'en serait pas moins intelligible. » — Est-ce donc ainsi que l'on procède dans l'étude des questions scientifiques? perd-on son temps à examiner toutes les hypothèses imaginables et à discuter sur ce qui arriverait si les choses suivaient un autre cours? On se borne à observer les faits réels et on cherche à en rendre compte : or l'existence de l'obligation morale est, comme le dit Kant, un fait apodictiquement certain.

il suffit d'en secouer le joug. La foi au devoir est une obligation. » L. Dauriac, *Critique philosophique*, 1887, t. II, p. 5.

IV. — Mais est-ce là, comme il le prétend, un fait primitif et irréductible de notre nature? La loi morale est-elle un jugement synthétique *a priori?* — C'est, dit-on, une méthode par trop commode, de voir partout des principes *a priori;* une philosophie paresseuse peut seule s'en contenter. Il faut pousser l'analyse aussi loin que possible : que de corps, regardés comme simples par l'antiquité tout entière, ont été décomposés par les savants de notre siècle! Il faut donc soumettre la loi que nous impose notre conscience « à une critique exacte et complète, qu comprend : 1° la critique historique des idées morales non seulement dans l'individu, mais dans l'espèce ; 2° la critique psychologique et physiologique, ou leur réduction à leurs éléments psychologiques et au besoin physiologiques; 3° la critique morale et sociologique, c'est-à-dire l'examen de leur nécessité vraie ou prétendue pour la conduite individuelle et pour la conduite sociale ».

Cette critique, les philosophes de l'école empirique l'ont entreprise, les Anglais particulièrement, et dans les ordres de notre conscience ils n'ont rien trouvé qu'on ne pût ramener aux leçons de l'expérience. Au lieu de se borner à observer l'Européen adulte du XIXe siècle, ils ont étudié les influences si nombreuses qui ont contribué à le faire tel qu'il est, au point de vue moral, comme au point de vue physique et intellectuel, influence de l'éducation proprement dite, des lois et des institutions sociales, de l'hérédité, de l'expérience personnelle. Il est inutile de répéter ici longuement ce que tout le

monde sait, car leurs livres sont dans toutes les mains [1].

Il y a des actions qui ont toujours eu pour leurs auteurs des conséquences agréables, d'autres ne leur ont jamais causé que des souffrances; chaque ligne de conduite a donc une sanction à la fois naturelle, domestique et sociale. Ainsi se forment en nous des habitudes d'action et de jugement, des associations d'idées de jour en jour plus fortes, que l'hérédité finit par rendre indissolubles. Dès que l'idée de telle action se présente à notre esprit, nous ne pouvons nous empêcher de juger qu'il faut la faire, tandis que telle autre action est toujours conçue comme ne devant pas être faite. Une tendance très forte et, dans les circonstances normales, irrésistible, nous pousse à faire l'une et à nous garder de l'autre.

Ne l'observons-nous pas chaque jour? Quand nous avons pris l'habitude de faire une chose, nous sommes convaincus que nous devons la faire ; si nous ne la faisons pas, nous éprouvons un véritable remords. De même lorsque nous avons observé les habitudes des autres, nous nous attendons à les voir agir de telle manière; s'ils prennent un autre parti, nous éprouvous une déception violente et c'est à eux que nous nous en prenons [2]. Mais, bien loin

1. Dans un article publié par la *Revue philosophique* (juillet 1888), M. Herbert Spencer résume, sans apporter aucun argument nouveau, les principales objections de l'École anglaise contre le système de Kant, qui considère la loi morale comme un principe *à priori*.

2. Voy. PAULHAN, *Revue philosophique*.

que ces phénomènes puissent être invoqués comme preuves de l'existence en nous d'une volonté libre, ils montrent au contraire de la manière la plus éclatante combien est puissante l'action qu'exercent les causes extérieures sur la détermination de notre conduite [1].

Nul ne peut songer à nier le rôle considérable que joue dans notre vie morale l'influence de l'hérédité, de l'éducation, du milieu, de l'expérience; la plupart de nos maximes de conduite se rapportent incontestablement à cette origine; mais en est-il de même des décisions de la conscience morale?

« La loi que nous dicte la conscience présente, dit Kant, ce caractère essentiel qu'elle est nécessairement conçue comme universelle; elle peut en effet s'exprimer en ces termes : « Agis toujours de telle sorte que tu puisses vouloir que la maxime de ta conduite soit érigée en règle universelle. Fichte, complétant la pensée de son maître, fait voir que la loi est conçue comme également valable dans tous les temps comme dans tous les lieux : Agis toujours, dit-il, de telle sorte que tu puisses vouloir que ta maxime soit la règle constante de ta conduite. L'expérience au contraire, si vaste et si prolongée qu'on l'imagine, alors même qu'on fait appel au témoignage de l'humanité tout entière et à l'influence accumulée de toutes les générations

1. « L'obligation morale est la conscience du déterminisme réciproque par lequel nos ancêtres nous nécessitent au bien social et par lequel nous nécessitons au bien nos descendants. » H. Spencer.

successives, l'expérience est toujours limitée dans l'espace et dans le temps. Ce n'est pas tout; les données de l'expérience sont en réalité infiniment variables; toutes les lois qu'elle découvre comportent un nombre considérable d'exceptions; elle ne peut donc rendre compte de l'existence dans notre conscience de principes véritablement universels.

Les maximes fondées sur les leçons de l'expérience ne peuvent jamais être acceptées que comme des impératifs hypothétiques. Ne faites point ceci, nous dit-elle, si vous ne voulez vous exposer à telles et telles conséquences; faites cela si vous voulez obtenir tel avantage; mais il nous reste toujours loisible de braver les unes et de renoncer à l'autre. La loi morale au contraire ne nous dit pas : agis de la sorte, si tu veux être bon, car nous nous sentons toujours obligés d'être bons et de n'être pas mauvais.

La loi morale se distingue encore par un autre caractère fort intéressant. L'efficacité des leçons de l'expérience tient à la sanction dont elles révèlent la manifestation constante et infaillible, car ce que nous apprend l'expérience, c'est le résultat de chaque manière d'agir, les plaisirs et les douleurs, les avantages et les inconvénients qu'elle nous apporte. Il est impossible qu'une action une fois accomplie ne produise pas toute la série de ses conséquences; donc pour atteindre un certain résultat, pour éviter certains inconvénients, il est essentiel d'accomplir telle action, de se garder de telle autre. Mais quel qu'ait été le principe déterminant de

notre conduite, quel que soit le sentiment auquel nous avons obéi, il n'importe, les conséquences de l'acte seront toujours les mêmes. C'est ainsi que dans la vie sociale le code exige de nous que nous accomplissions certaines actions, que nous en évitions certaines autres, mais ne demande rien de plus : il n'a aucune prise sur notre for intérieur. Il n'en est pas de même de la conscience; elle ne se contente pas de la correction légale de notre conduite; l'essentiel pour elle n'est même pas l'action, qui peut être empêchée par des circonstances indépendantes de notre volonté. Ce qu'elle ordonne, c'est de ne tenir compte que de certains motifs, de se diriger en vertu de certains principes, à l'exclusion de tous les autres; elle réclame non seulement l'obéissance, mais le respect; pour qu'une action soit bonne, il ne suffit pas qu'elle soit conforme à la loi, il faut qu'elle ait été faite par respect pour la loi [1].

V. — La troisième objection porte sur la méthode de raisonnement appliquée par Kant. En admettant l'existence de l'impératif catégorique, pour que

1. « Devoir! mot grand et sublime, toi qui n'as rien d'agréable ni de flatteur et commandes la soumission, sans pourtant employer pour ébranler la volonté des menaces propres à exciter naturellement l'aversion et la terreur, mais en te bornant à proposer une loi qui d'elle-même s'introduit dans l'âme et la force au respect, sinon toujours à l'obéissance, et devant laquelle se taisent tous les penchants, quoiqu'ils travaillent sourdement contre elle, quelle origine est digne de toi? Où trouver la racine de ta noble tige qui repousse fièrement toute alliance avec les penchants, cette racine où il faut placer la condition indispensable de la valeur que les hommes peuvent se donner à eux-mêmes? » (KANT, *Raison pratique*, liv. I, chap. III, p. 269.)

l'homme puisse y obéir, il faut qu'il soit libre; mais le peut-il? C'est une question qu'il faudrait trancher avant d'aller plus loin. De ce que je dois faire une chose est-il légitime de conclure que je le peux? Il faudrait d'abord le démontrer, c'est-à-dire prouver que je suis libre [1]. « Tant que je ne sais pas si je suis réellement libre, je ne sais pas davantage, dit M. Fouillée, si je suis réellement et catégoriquement obligé... Croire au devoir, c'est croire indivisiblement et immédiatement au pouvoir; dès que le pouvoir devient douteux, le devoir lui-même devient problématique [2]. » Le devoir est la loi que nous devrions suivre si nous étions libres, que nous croyons devoir suivre quand nous nous croyons libres, que nous ne nous croyons plus obligés de suivre dès que nous ne nous croyons plus libres. Kant a donc commis une lourde faute en intervertissant l'ordre logique et absolument nécessaire des questions. On n'a pas le droit de conclure : tu dois, donc tu peux, car on n'a pas le droit de considérer la première proposition comme certaine, si la vérité de la seconde n'est pas antérieurement établie. — Kant a bien raison, à notre avis,

1. « Quand on s'imagine rencontrer dans le caractère impératif du devoir un principe absolu pour la pensée, ne fait-on pas une confusion? Nous nous sentons liés en nous-mêmes, il est des obligations qui n'admettent pas de compromis : *potius mori quam fœdari;* mais de cette donnée subjective tirer une abstraction, le devoir, et l'ériger en principe des choses, ô métaphysique, ce sont là de tes coups; les sceptiques diraient de tes tours de passe-passe. » (E. Schérer, *le Temps*, 30 déc. 1887.)

2. A. Fouillée, *Critique des systèmes de morale contemporains*, p. 117.

de soutenir le contraire. Il importe de ne pas confondre l'ordre des conditions de l'existence et l'ordre des conditions de la connaissance : l'un est souvent l'inverse de l'autre. La vraie méthode scientifique consiste à partir de l'étude impartiale des faits directement observables pour en découvrir l'explication. Sans doute il peut nous paraître désirable, souhaitable que telle question soit traitée avant telle autre, mais nous ne sommes pas toujours maîtres de l'ordre dans lequel les problèmes se posent à nous. Or ici le fait que la conscience nous atteste immédiatement est celui de l'obligation; la condition essentielle de l'existence de l'obligation est la liberté de la volonté à laquelle elle s'applique; donc la liberté de cette volonté doit être affirmée comme apodictiquement certaine[1]. Dans les démonstrations mathématiques, on ne se sert pas uniquement de la méthode synthétique ou progressive; il est un grand monde de vérités que l'on établit par la méthode analytique ou régressive, et les unes n'ont pas moins d'autorité que les autres.

VI. — La liberté de notre volonté se peut encore établir par un autre argument tiré de l'examen

1. « Si quelqu'un recevait d'un prince, sous peine de mort, l'ordre de porter un faux témoignage contre un honnête homme, regarderait-il comme possible de vaincre en pareil cas son amour pour la vie, si grand qu'il pût être? S'il le ferait ou non, c'est ce qu'il n'oserait peut-être pas décider; mais que cela lui soit possible, c'est ce dont il conviendra sans hésiter. Il juge donc qu'il peut faire quelque chose parce qu'il a la conscience de le devoir, et il reconnaît ainsi en lui-même la liberté qui sans la loi morale lui serait toujours restée inconnue. » (Kant, *Raison pratique,* liv. I, chap. I, p. 174.)

des jugements moraux et des sentiments moraux. Lorsque nous réfléchissons sur nos actions et sur celles des autres, nous ne les jugeons pas uniquement d'après leurs résultats ou leurs conséquences; nous ne nous en tenons pas toujours à la considération des plaisirs ou des douleurs, de l'utilité ou des désastres qu'elles peuvent entraîner : nous les déclarons moralement bonnes ou moralement mauvaises. Les sentiments qui naissent en nous à la suite de ces jugements présentent une physionomie toute particulière : la satisfaction morale, le remords, l'estime, le respect, le mépris diffèrent profondément de toutes les autres émotions, et la différence s'explique lorsque nous analysons soigneusement ces phénomènes; dans tous en effet nous observons la présence d'un élément que nous ne découvrons dans aucune autre catégorie de sentiments, la croyance à la responsabilité personnelle de l'agent. N'est-il pas évident que pour qu'un être soit responsable de ses actes, pour qu'il y ait mérite et démérite à se conduire de telle ou telle façon, il faut qu'il possède une volonté libre et soit la véritable cause de ses décisions?

VII. — On oppose à cette preuve une objection analogue à celle que nous avons discutée tout à l'heure; on se moque volontiers d'une philosophie assez paresseuse pour considérer les sentiments moraux comme naturels et primitifs, au lieu d'en faire l'analyse et d'en étudier la genèse. Il en est, dit-on, de ces sentiments comme de la croyance à l'obligation morale; une étude attentive et impartiale

reconnaît qu'ils résultent de la combinaison d'un grand nombre d'éléments fort divers et que les caractères qu'ils présentent aujourd'hui s'expliquent par une évolution lente de l'humanité. Où nous faut-il donc chercher l'origine première et le fondement naturel des phénomènes d'ordre moral? Tous les philosophes de l'école empirique et déterministe nous répondent : dans les nécessités de la vie sociale.. Certaines actions sont utiles, d'autres sont nuisibles à la société; il est donc de la plus haute importance que tous les individus soient portés à faire les unes et à éviter les autres; il y va de l'intérêt de tous : c'est à cela que tendent toutes les institutions domestiques et civiles. Les parents et les maîtres, au moyen des récompenses et des châtiments, les États par leurs lois s'efforcent d'imprimer une certaine direction à la conduite des enfants puis des citoyens; de plus, ceux qui agissent d'une manière antisociale sont l'objet de l'aversion et de l'antipathie de tous; ceux dont la conduite a un caractère vraiment social sont récompensés par l'approbation, la sympathie générale. Voilà ce qu'apprend chaque jour à tous les hommes l'observation de ce qui se passe autour d'eux et leur expérience personnelle; et comme il en a toujours été ainsi, car sans cela la vie sociale eût été impossible, l'influence de l'hérédité a établi dans l'esprit de tous les hommes une liaison indissoluble entre l'idée de telle action et l'idée de telle sanction. Il s'en faut sans doute que celle-ci soit assurée; mais il suffit qu'elle se manifeste la plupart du temps pour déterminer dans l'esprit une attente

véritablement efficace. Celui qui a fait ce que l'on appelle le bien sait que sa conduite, si elle est connue, lui assurera l'estime et l'affection des autres; de là le contentement de soi-même et la sérénité dont il jouit; celui qui a commis les actions que l'on juge mauvaises craint, s'il est découvert, d'encourir des poursuites criminelles ou du moins le mépris de tous; l'inquiétude, le malaise qui gâte ses joies et empoisonne ses jouissances, constitue le repentir et le regret de ses fautes. Le mot responsabilité ne signifie pas autre chose, d'après Stuart Mill, qu'attente d'un châtiment, et quand on a pensé longtemps qu'une peine était la conséquence d'un fait donné, il s'établit entre les deux idées une association qui dure même dans les cas où il n'y a à redouter aucune conséquence fâcheuse. L'analyse ne laisse donc rien subsister du caractère soi-disant moral de certains jugements et de certains sentiments; tout le mystère s'évanouit à la lumière de la science positive. Il n'y a point de phénomènes moraux, il n'y a que des phénomènes sociaux, et l'étude des phénomènes sociaux, loin d'être favorable à la cause de la liberté, fournit au contraire des arguments décisifs en faveur du déterminisme.

Il est vrai que la plupart des hommes se font de la responsabilité la même idée que Stuart Mill, que l'on définit communément le mérite et le démérite le droit à une récompense ou à un châtiment. Dès lors il est bien difficile d'échapper aux critiques des déterministes. Mais M. Lévy Bruhl, dans une thèse récente, a montré que les conditions de la responsa-

bilité morale ne sont pas du tout les mêmes que celles de la responsabilité civile, qu'elle présente souvent les caractères opposés et qu'elle ne se peut expliquer par les mêmes principes. Avant lui, M. Janet, analysant les notions de mérite et de démérite, avait fait voir que nous entendons pas là une sorte de hausse et de baisse de notre valeur morale; lorsque nous avons fait une action, nous ne sommes plus exactement ce que nous étions, nous valons plus ou moins qu'auparavant ; ces variations de notre dignité sont essentiellement personnelles et font naître en nous des émotions, des idées profondément différentes de celles qui s'expliquent par l'hérédité, l'éducation et l'expérience.

La nature de l'homme, on ne saurait le nier, est puissamment déterminée et profondément modifiée par l'influence du milieu où s'écoule son existence; mais de quelle sorte sont les rapports qu'elle entretient avec les êtres extérieurs, quelles sont les bornes de leur influence? Rien de moins exact, à notre avis, que l'opinion généralement admise à ce sujet. On se représente volontiers l'âme humaine comme une sorte d'argile ou de cire molle, susceptible de prendre indifféremment toutes les formes et que les causes du dehors pétrissent à leur gré, ou bien encore on la compare à un bloc de marbre que l'on vient d'extraire de la carrière et qui peut, selon la fantaisie du sculpteur, devenir dieu, table ou cuvette. L'homme, nous dit-on de tous côtés, est ce que le font les circonstances dans lesquelles il est placé : il leur doit tout, ses idées, ses connaissances, ses

croyances, ses sentiments, ses passions, ses habitudes; l'expérience l'instruit sans cesse; grâce à l'hérédité, les résultats acquis se fixent et se transmettent de génération en génération, et les mêmes causes continuant d'agir dans le même sens, les effets s'accumulent et il y a progrès, c'est-à-dire accommodation graduelle et de plus en plus parfaite de l'être à son milieu.

Nous croyons quant à nous que c'est le contraire qu'il faut dire : le progrès de l'humanité n'est pas dû à une prise de possession, à un envahissement de plus en plus complet de notre être par les influences extérieures, à un asservissement, mais à une émancipation, à une série de victoires remportées par une force personnelle sur les puissances antagonistes.

Considérons en effet ce qui se passe autour de nous; étudions l'influence exercée par les milieux sur le développement des plantes et des animaux. Ce n'est pas une masse quelconque de matière amorphe que nous confions à la terre, de telle façon que selon la nature du sol, la saison ou le climat il en sorte indifféremment un œillet, un rosier, un épi de blé ou un chêne. Lorsque nous semons du blé, nous savons bien que c'est du blé qu'il nous sera donné de récolter, à moins que des obstacles insurmontables n'en arrêtent la croissance; d'un gland il ne saurait rien sortir qu'un chêne. Pourquoi cela? parce que dans ce morceau de matière que nous appelons un grain de blé ou un gland il existe une tendance à se développer et à se développer en

prenant une certaine forme, en observant une loi, en traversant une série de périodes; c'est qu'il possède une force intrinsèque en vertu de laquelle il grandit suivant une règle fixe, en réalisant ce que Claude Bernard appelait une *idée directrice*. Le blé grandit, atteint sa fin et manifeste le genre de perfection dont il est susceptible en vertu de sa nature propre, du moment qu'il n'est empêché et entravé par aucun obstacle extérieur. Mais, dira-t-on, il lui faut pour pousser et fructifier certaines conditions extérieures de terrain, de chaleur et d'humidité. D'accord : mais elles ont pour unique effet de permettre l'épanouissement et la manifestation des caractères intrinsèques. Si vous semez du blé dans certains terrains, si les pluies sont trop abondantes, si la sécheresse est extrême ou la chaleur trop ardente, vous n'obtiendrez pas de récolte; mais c'est parce que des causes extérieures ont empêché ce qui normalement non seulement pouvait, mais devait se produire. Dans telle autre province au contraire ou dans telle autre année, les grains sont plus abondants et d'une qualité plus délicate. Si l'on ransporte une plante d'un climat dans un autre tout différent, elle subit une transformation plus ou moins profonde, elle dégénère ou se revêt d'un éclat nouveau : telles qualités ont pu se manifester et acquérir un admirable développement, en même temps qu'un obstacle insurmontable arrêtait l'apparition d'autres propriétés.

N'oublions pas en effet la profonde distinction établie par Aristote entre la puissance et l'acte.

Aucune chose ne peut exister en acte, si elle n'a d'abord existé en puissance : un chêne ne peut sortir que d'un gland, parce qu'un gland seul contient le chêne en puissance. Deux sortes de causes sont donc indispensables pour expliquer l'existence des êtres et leurs qualités, les unes extérieures et les autres intérieures; celles-ci sont les principales, car elles sont véritablement efficaces, tandis que les autres ne font que concourir avec elles et même souvent les entraver. Un être ne peut posséder actuellement une qualité que s'il l'a possédée d'abord virtuellement; mais un grand nombre de puissances ne passent pas à l'acte parce qu'elles se heurtent à un obstacle invincible, et c'est selon que telle ou telle qualité virtuelle est devenue actuelle ou n'y a pu parvenir que diffèrent entre elles les variétés d'une même espèce de plantes.

L'étude des espèces animales et de leurs variétés nous conduit à la même conclusion. L'ensemble des conditions auxquelles elles sont soumises a pour effet de diminuer ou même d'empêcher l'exercice de telle ou telle forme de l'activité vitale, de telle ou telle fonction et en même temps, souvent par là même, de faciliter, de surexciter telle autre fonction : l'organe condamné à l'oisiveté s'atrophie, l'organe mis constamment en jeu acquiert un volume, une prédominance considérables. L'observation et la comparaison des êtres vivants manifestent l'action puissante et universelle de l'influence des milieux, de l'hérédité, de la sélection naturelle, de la lutte pour la vie, mais ces causes sont loin de

tout expliquer : elles modifient plus ou moins profondément le fonctionnement des forces naturelles, elles en déterminent la direction et l'intensité, elles les peuvent même arrêter ou détruire : elles ne peuvent rien créer. On ne parle jamais de l'influence du milieu à propos de la matière inorganique, mais là seulement où éclate un conflit entre deux ordres de causes. Chez un être inerte et indifférent à tout, rien ne produira ni plaisir ni douleur, rien ne donnera naissance à une tendance.

Comme tous les autres êtres, l'homme a besoin pour vivre et pour se développer d'un certain milieu et il en subit l'action. Il y a même plus de différences entre les hommes qu'entre les animaux de même espèce, parce que les hommes sont capables de vivre dans les conditions les plus diverses et que leur vie est beaucoup plus compliquée : elle donne donc prise à un bien plus grand nombre d'influences. Est-ce à dire pour cela que les sentiments, les croyances, les principes d'action de l'homme se peuvent et se doivent expliquer tous par l'efficacité et le concours de ces influences? Loin de là : nous découvrons chez tous les êtres la même loi : si considérable que soit l'action des causes extérieures, ce n'est point à elles qu'ils doivent leurs caractères essentiels, c'est à leur nature propre.

Il y a plus : lorsque nous comparons entre eux les différents hommes, nous observons qu'il en est qui subissent presque sans réagir l'influence des objets, des êtres et des phénomènes du dehors; ils sont tels que les façonnent l'hérédité, l'éducation, le

milieu où ils vivent; rien de plus facile que d'expliquer leurs sentiments, leurs passions, leurs opinions, leurs habitudes. Mais telle n'est pas à beaucoup près la condition de tous : il en est, et ce sont les meilleurs, qui sentent, qui pensent, qui agissent par eux-mêmes; ils s'affranchissent de ces tyrannies qui en tiennent tant d'autres asservis; que dis-je? ils exercent une action puissante sur leur milieu, ils le transforment, ils impriment aux forces sociales une direction nouvelle. La plupart sont dans une condition intermédiaire : ils luttent contre les influences extérieures, ils triomphent et succombent tour à tour. Et d'où vient la supériorité des nations civilisées sur les peuples sauvages? Le caractère de ceux-ci s'explique par l'influence du milieu et de l'hérédité; en pouvons-nous dire autant des premières? On attribue souvent leurs progrès à l'influence d'un milieu plus favorable. Soit; mais de quelle nature a été l'influence de ce milieu? s'est-elle exercée d'une manière positive en s'imposant invinciblement aux hommes, en les entraînant dans un sens déterminé? N'est-il pas évident au contraire que cette influence heureuse s'est manifestée d'une manière surtout négative, en diminuant le nombre et la violence des contraintes qui enserraient les hommes et en permettant un essor plus indépendant de leur activité?

Il n'est donc pas vrai que l'homme soit tout entier l'œuvre des circonstances où il est placé, que l'on puisse rendre compte de tous ses sentiments, de ses jugements, de ses actions par l'influence de la

société dont il fait partie et de l'héritage que lui ont transmis ses ancêtres. Il ne faut pas méconnaître ainsi la meilleure partie de sa nature : il porte en lui une force véritablement personnelle qui entre en lutte contre les influences extérieures et qui est capable de les vaincre. L'homme est d'autant plus grand, qu'il est plus homme, qu'il s'affranchit plus complètement. « Souvent, dit M. Naville, dans une gorge des montagnes, vos regards ont été attristés par la vue d'un chêne rabougri, au feuillage rare et terne, au tronc tordu et couvert de cicatrices : lui aussi était sorti d'un gland; mais la terre a manqué pour nourrir ses racines, les nuages qui voilaient le ciel n'ont laissé passer que de trop rares rayons de soleil, les vents ont furieusement agité ses rameaux et il a eu à soutenir les rudes assauts de l'avalanche. Si vous voulez savoir ce que c'est qu'un chêne, regardez dans les vallées et dans les clairières des forêts cet arbre majestueux qui, libre de tout obstacle, élève un tronc droit et ferme et porte jusqu'au ciel sa cime verdoyante. »

Plus nous considérons les caractères essentiels des jugements moraux, plus apparaît manifeste l'impossibilité d'en attribuer l'origine à l'expérience. Les jugements moraux sont absolus et nécessaires : d'une part nous déclarons que l'action est bonne ou mauvaise par elle-même, indépendamment des conséquences qu'elle peut entraîner; et d'autre part il est impossible et inconcevable que l'on porte sur elle une autre appréciation.

Locke et tous les empiristes après lui s'efforcent

de prouver que les jugements moraux et les sentiments moraux sont dictés aux hommes par les circonstances et font ressortir, en accumulant les exemples, combien on y remarque de diversité et même de contrariété selon les peuples, les époques et les individus. M. Janet nous paraît avoir réduit cet argument à sa juste valeur. Si grande en effet que soit cette variété, elle existe bien plutôt dans la forme que dans le fond. Les hommes sont loin de s'accorder sur ce qui doit être l'objet du blâme et de l'approbation, mais partout et toujours ils approuvent et ils blâment, partout ils portent des jugements moraux; partout les hommes qu'on appelle vertueux sont entourés de l'estime et du respect de leurs semblables, partout le vice est haï et méprisé. Nous irons même plus loin : la diversité diminue manifestement et tend à disparaître à mesure que les peuples s'éloignent de la barbarie. Les sauvages, comme les peuples de l'antiquité, portent sur le bien et sur le mal les jugements les plus contradictoires; la morale des nations civilisées est à peu de chose près la même; le progrès de l'humanité est non seulement un affranchissement, mais une unification graduelle : « L'unité morale de l'espèce humaine ne s'est pas manifestée au berceau de notre espèce, elle est le terme où elle tend, la raison secrète de son ascension infatigable vers le mieux [1]. » Que sera-ce si, laissant de côté les esprits vulgaires, incapables de penser par eux-mêmes, nous considérons les

1. P. Janet, *Revue des Deux Mondes*, 15 oct. 1868.

grands moralistes qui par leurs enseignements et leur caractère font honneur à l'humanité? N'est-ce pas une seule et même morale qu'enseignent Moïse, Confucius et Aristote, Jésus, Spinoza et Kant? Ce qu'explique l'influence du milieu, ce dont rendent compte l'hérédité et l'action des institutions sociales, c'est la diversité des jugements, c'est la foule des préjugés et des passions. Dans la mesure au contraire où l'homme parvient à se dégager de ces entraves, il manifeste sa nature propre; il faut qu'il reste sourd à tous les ordres venus du dehors pour entendre la voix de sa conscience. Mais cette voix, que quelques hommes écoutent avec recueillement, ne peut être complètement étouffée; c'est elle qui partout et toujours dicte les jugements moraux, c'est elle qui chez tous les hommes entretient le sentiment de la responsabilité, c'est-à-dire de la liberté [1].

1. On peut sans doute observer des hommes qui ne manifestent aucun sens moral; ils sont, selon la remarque de Herbart, semblables à ceux qui n'ont point d'oreille en matière de musique : chez les uns comme chez les autres, le développement et le fonctionnement normal des facultés ont été empêchés par quelque obstacle; mais l'existence de ces anomalies ne doit pas nous faire méconnaître ce fait que la morale, comme la musique, repose sur des principes fixes et universels; le progrès de la science peut les éclaircir, mais non pas les ébranler.

CHAPITRE II

DU BIEN

I. — Ce qui nous a prouvé la liberté de notre volonté, c'est le fait que la conscience nous impose l'obligation de faire le bien. Qu'est-ce donc que le bien? Il est clair que l'étude de cette question nous fournira d'utiles renseignements sur la nature et les caractères de la liberté.

Varron, d'après ce que nous rapporte saint Augustin, avait déjà relevé 288 théories différentes sur le bien; le nombre en a certainement continué de croître. Mais nous n'avons pas à nous perdre dans cette énumération interminable : il ne s'agit pas en effet de passer en revue toutes les choses que les hommes appellent des biens; nous n'en viendrions pas à bout, car les désirs, les inclinations, les besoins des hommes étant innombrables et variables à l'infini, il n'est guère d'objets qui ne puissent apporter à l'un ou à l'autre quelque satisfaction. Nous ne nous proposons pas non plus de découvrir les principes en vertu desquels on les peut ranger en une hiérarchie systématique.

Encore moins nous préoccuperons-nous de savoir si, en dehors de nous, il existe des choses ou des êtres meilleurs que d'autres : c'est là une question toute métaphysique. Si une chose vaut mieux qu'une autre, ce n'est pas pour des raisons morales, car dans les choses il n'y a pas de liberté, c'est-à-dire de moralité.

Nous nous plaçons exclusivement au point de vue moral et nous cherchons en quels termes doit être exprimée la loi que nous dicte la conscience.

Deux méthodes opposées ont été appliquées à la solution de ce problème : les uns ont entrepris de déterminer le bien d'une manière matérielle, les autres d'une manière formelle. Pour les premiers, le bien est quelque chose, un objet distinct, il a sa nature propre et peut être exprimé par une définition : le bien est ce qui est désirable par soi-même et ce en vue de quoi les autres choses sont désirées.

II. — Quelques-uns, acceptant hardiment les conséquences de leurs prémisses, identifient le bien avec le plaisir : « Il n'y a pas, disent-ils, d'autre bien que le plaisir ; nous ne connaissons aucune autre chose que nous désirions toujours et en vue d'elle-même. »

D'autres se refusent à admettre que tout plaisir soit un bien ; le bien, à les en croire, c'est le bonheur. Leur opinion diffère sensiblement de la précédente. Sans doute le bonheur est constitué par une somme de plaisirs que ne trouble pas le mélange de la douleur, mais ce sont des plaisirs choisis.

Ramener le bien au bonheur, c'est dire que tout plaisir n'est pas un bien par lui-même et, pour parler plus exactement, que le bien n'est pas le plaisir, mais une condition extérieure; il y a des plaisirs bons, des plaisirs mauvais, et l'essentiel est de déterminer cette condition, ce principe de discernement.

Un grand nombre de philosophes définissent le bien par l'utilité; mais qui ne voit que de toutes les doctrines c'est la moins satisfaisante? L'utile en effet n'est jamais recherché pour lui-même; nous appelons utile ce qui peut nous procurer un certain avantage, le moyen qui conduit à telle ou telle fin; ce qui est un bien, ce n'est pas l'objet utile, mais ce que l'on obtient par lui, c'est-à-dire le plaisir ou le bonheur. L'utilitarisme ne constitue pas une doctrine à part : il se ramène nécessairement à l'hédonisme ou à l'eudémonisme [1].

Mais si le plaisir est incontestablement un bien, dirons-nous qu'il est le bien, au sens moral du mot? La loi de notre nature est-elle de poursuivre le plaisir? Notre conduite est-elle d'autant meilleure qu'elle peut nous assurer une plus grande quantité de plaisirs? La conscience proteste contre une telle doctrine; il est des plaisirs qu'elle nous défend de rechercher et dont la jouissance est empoisonnée par le remords; souvent elle nous rend ce témoignage que nous avons bien fait de renoncer à la poursuite de tel plaisir et d'accepter telle douleur.

1. « Le bien, c'est ce qui maximise les plaisirs et minimise les peines, c'est ce qui contribue le plus au bonheur. » BENTHAM.

Le bien que la loi morale nous commande de faire est certainement, comme le dit Aristote, quelque chose qui dépend de nous, ἐφ' ἡμῖν, quelque chose que nous pouvons réaliser, πρακτὸν; or tel n'est pas le cas pour le plaisir. Le plaisir est un résultat, un effet; il est toujours postérieur à l'acte. Au moment où nous prenons une décision, savons-nous quelles seront les conséquences de notre conduite? les pouvons-nous prévoir avec certitude? Sans doute il y a des hommes intelligents et expérimentés dont les regards perçants pénètrent les ténèbres de l'avenir; mais ceux-là même, que de fois leur clairvoyance est en défaut, que de fois leurs espérances les mieux fondées sont trahies par l'événement! Que dire des autres, c'est-à-dire de la plupart des hommes? Les conséquences de nos actions ne résultent pas seulement de ce que nous avons fait nous-mêmes, mais encore de la conduite d'un grand nombre d'autres hommes sur lesquels nous n'avons pas d'ordinaire une influence prépondérante, et aussi d'une foule d'événements extérieurs, de phénomènes physiques dont il ne dépend pas de nous de diriger et de modifier le cours. Nous ne savons donc jamais avec certitude si le parti auquel nous nous arrêtons est propre à nous procurer plus de plaisir que de douleur; souvent nous n'avons pas en notre pouvoir le moyen de nous procurer l'un et d'éviter l'autre; ce n'est donc pas là ce que nous prescrit l'obligation morale.

III. — Soutiendrez-vous que le bien c'est la vertu et que notre devoir est de pratiquer la vertu?

Je vous arrête dès le premier mot en vous demandant ce que vous entendez par la vertu. Vous ne sauriez mieux répondre que par la formule d'Aristote : « C'est l'habitude de faire le bien. » Vous voilà dès lors enfermé dans un cercle dont il vous est impossible de sortir, car si la vertu se définit très clairement par le bien, le bien ne peut se définir par la vertu. Eh quoi! répliquerez-vous, n'est-il pas incontestable que la reconnaissance, la justice, la bienfaisance, la piété filiale sont bonnes? Est-il rien de meilleur que le courage ou le patriotisme? J'en demeure d'accord; mais cela ne nous explique pas pourquoi chacune de ces vertus est bonne ou, en d'autres termes, pourquoi telles ou telles actions sont reconnues bonnes et vertueuses. Il est bon, dites-vous, d'être juste et bienfaisant. Qu'est-ce donc qu'être juste et bienfaisant? qu'est-ce que faire à tous les hommes le plus de bien que l'on peut? Est-ce leur distribuer avec largesse de l'argent, ou des soins médicaux, ou des consolations, ou de bons exemples, ou des enseignements utiles? Cela ne varie-t-il pas à l'infini selon les circonstances?

On croit généralement et on répète qu'il y a des actions bonnes et des actions mauvaises; les unes et les autres le sont naturellement, par elles-mêmes, partout et toujours. Cependant si nous considérons les actions que nous jugeons les meilleures, les plus admirables comme les plus touchantes, nous reconnaissons que l'estime que nous en faisons tient aux circonstances où elles ont été accomplies et que dans d'autres conditions notre jugement eût

été tout différent. Pouvons-nous déterminer la matière de nos devoirs *a priori* et d'une manière absolue? Avons-nous la prétention d'établir ce que tout bon fils doit faire pour ses parents, tout bon citoyen pour son pays? Nous louons Léonidas d'avoir mené 300 Spartiates dans un défilé où ils étaient assurés d'être massacrés jusqu'au dernier, et d'autres fois nous soutenons que c'est le devoir d'un général de ménager le sang de ses soldats. Nous admirons cette jeune femme qui nourrit de son lait sa mère emprisonnée et condamnée à mourir de faim. Un homme, au plus fort de la tempête, pousse au large dans une fragile embarcation par forfanterie ou pour chercher la mort, un autre pour sauver une barque de pêche qui fait naufrage. Celui-ci se précipite dans une maison embrasée au risque de périr dans les flammes pour retrouver sa cassette ou même pour dérober des objets précieux, celui-là pour sauver un enfant qui va être asphyxié, un souvenir précieux d'une personne qui n'est plus, des papiers intéressant l'État ou le manuscrit d'un chef-d'œuvre : l'acte de part et d'autre est le même; en dirons-nous autant de sa valeur morale? Il n'est pas d'action plus abominable que le meurtre, et nous disons que les soldats ont fait bravement leur devoir quand sur le champ de bataille ils ont tué un grand nombre d'ennemis; nous flétrissons le mensonge et nous mentons en dissimulant de mauvaises nouvelles à un de nos parents malade qui pourrait en mourir; nous disons avec Jacobi : « Oui, je suis cet impie qui voudrait mentir comme

Desdemona mourante, tromper comme Pylade se donnant pour Oreste afin de mourir pour lui, tuer comme Timoléon, violer son serment et la loi comme Épaminondas et Jean de Witt, parce que la loi est faite pour l'homme et non l'homme pour la loi [1]. »

IV. — La nature du bien ne saurait donc être déterminée que d'une manière formelle; tout ce qui est bien, comme l'enseignait Socrate, est bien par rapport à quelque chose, ἀγαθὸν πρός τι. Faire le bien, ce n'est pas accomplir telle ou telle action, c'est agir de telle façon; l'action tire sa valeur non pas d'elle-même, mais des conditions dans lesquelles elle a été faite. Plusieurs hommes ont donné aux pauvres une somme égale; vous trouvez que l'un a très bien fait et vous blâmez tous les autres : celui-ci n'a pas donné assez, celui-là a donné trop et aurait beaucoup mieux fait d'être moins généreux; tel a donné par vanité, tel par ambition, pour se concilier des voix aux élections prochaines, tel autre par intérêt, afin de se faire rendre par ses obligés et ses créatures des services plus considérables. Pour apprécier la conduite des hommes, nous considérons moins ce qu'ils font que comment ils le font [2].

V. — L'utilitarisme, nous l'avons vu, doit être

1. Jacobi, *Brief an Fichte,* p. 23.

2. C'est la théorie que soutient Aristote. On ne doit pas, dit-il, juger de la vertu par les actes extérieurs, mais par les dispositions intérieures de l'âme; il faut qu'on sache ce qu'on fait, qu'on l'ait voulu, voulu pour l'acte même, qu'on le fasse avec une résolution ferme et inébranlable.

considéré comme un système de morale formelle plutôt que de morale matérielle, puisqu'il apprécie les actions d'après leur aptitude à produire certains résultats et juge les entreprises des hommes non en elles-mêmes, mais d'après leur issue définitive. Les vertus ne doivent pas être recherchées pour elles-mêmes (ἀρετὰς οὐκ εἶναι δι'αὐτὰς αἱρετάς), ou plutôt la seule vertu c'est l'art de calculer (μετρικὴ τέχνη), c'est-à-dire de prévoir l'avenir, de considérer les diverses sortes d'avantages, de combiner ses efforts en vue du résultat qu'on veut atteindre. L'expression la plus parfaite de cette doctrine est le système de Bentham, la théorie de l'intérêt bien entendu, au nom de laquelle on nous recommande de nous familiariser avec les opérations de l'arithmétique et de la comptabilité [1].

Agir bien est-ce donc être un habile calculateur? Ce système rend-il compte d'une manière plausible de nos jugements et de nos sentiments moraux? Non certes. Nous n'estimons pas les hommes d'après leur fortune; la richesse ne nous impose pas le respect, et il s'en faut que nous ne témoignions aux pauvres que pitié et mépris; le succès ne légitime pas tout à nos yeux et nous n'apprécions pas les desseins d'après leur réussite; nous ne traitons pas de la même manière un habile homme d'affaires et un homme de bien. Une action au contraire ne

1. « La tâche du moraliste est de démontrer qu'un acte immoral est un faux calcul de l'intérêt personnel, que l'homme vicieux fait une estimation erronée des plaisirs et des peines, que pour la jouissance goûtée il aura à payer un intérêt usuraire. » Bentham, *Déontologie,* II, 20, 38, 191.

présente un caractère moral que si elle est désintéressée et nous l'estimons d'autant plus qu'elle a coûté plus de sacrifices.

Nous pourrions rappeler à propos de l'utilité ce que nous avons déjà dit du plaisir : il nous est impossible de prévoir avec certitude l'issue des événements et d'assurer le succès de nos entreprises qui dépend du concours d'un si grand nombre de conditions. Les opérations de la comptabilité que recommande Bentham dépassent la portée de la plupart des intelligences ; les calculs des hommes les plus avisés sont à chaque instant démentis par le cours des choses, les efforts des volontés les plus énergiques viennent se briser contre les lois implacables et les forces écrasantes de la nature.

Enfin l'utilitarisme, ainsi que nous l'avons montré, est un système bâtard et qui ne peut se suffire à lui-même. L'action utile est bonne parce qu'elle entraîne telle ou telle série de conséquences; elle est donc bonne indirectement, médiatement; il n'y a des choses utiles que s'il y a des choses bonnes par elles-mêmes. L'utilitarisme suppose donc que la nature du bien a été déterminée d'une manière matérielle, ce qui est impossible.

VI. — Pour un grand nombre de philosophes, la valeur de notre action tient à la fin en vue de laquelle elle a été accomplie. Ce qui distingue la conduite de l'homme et celle de tous les autres êtres, ce qui lui donne un caractère moral, c'est qu'elle a toujours une fin. Quoi que nous fassions,

quelque décision que nous prenions, quelque importante ou frivole qu'elle soit, elle a toujours une raison d'être et cette raison est une fin à atteindre. C'est d'après la fin à laquelle ils tendent que nous jugeons les hommes; la même action est bonne ou mauvaise, selon qu'elle a été faite en vue de telle ou telle fin : lorsque le but que nous nous proposons est plus élevé, notre conduite par là même devient meilleure. Il y a des choses que nous ne voulons jamais que comme moyens d'atteindre certaines fins, d'autres qui peuvent être considérées tantôt comme moyens, tantôt comme fins; le bien est ce qui ne peut jamais être pris que comme fin, ce qui est voulu pour soi-même. Mais nous voilà revenus à la morale matérielle : si vous faites consister le bien dans la finalité, vous êtes tenu de déterminer la nature de ce souverain bien vers lequel nous devons toujours nous diriger, c'est-à-dire d'essayer une définition objective du bien. Faire le bien, c'est se proposer un but élevé; mais d'où vient que tel but est plus élevé que tel autre? Puisque toute fin n'est pas également bonne, où réside le bien et quel en est le principe?

Toute action, dites-vous, est bonne du moment qu'elle a été faite en vue d'une fin élevée. Mais ne voyez-vous pas qu'en posant un tel principe, vous vous mettez dans la nécessité d'admettre cet axiome fameux : la fin justifie les moyens? Du moment que je me propose un but noble et glorieux, il n'est pas d'action que je ne puisse me permettre sans aucun scrupule, qui ne devienne aussitôt noble et glorieuse.

Feuilletons l'histoire, portons nos regards autour de nous : que de fois voyons-nous cet aphorisme non pas invoqué comme une excuse, mais proclamé comme un principe et une règle de conduite ! Notre conscience s'indigne ; elle repousse une doctrine au nom de laquelle on prétend justifier les forfaits les plus épouvantables, elle déclare que le crime ne perd rien de son horreur quel que soit le résultat en vue duquel on le commet, que le but ne peut être légitime qui ne peut être atteint que par le meurtre et le mensonge et qu'aucun bien ne saurait être réalisé par le moyen du mal.

C'est encore sur ce principe que les jésuites avaient fondé leur théorie de la direction d'intention, qui, comme l'a montré Pascal, n'allait à rien moins qu'à renverser toute la morale : elle fournissait à l'homme un moyen ingénieux d'aviser à ses intérêts les plus grossiers et d'assouvir ses passions les plus inavouables, à condition de détourner son attention de ce qu'il y avait de mal dans l'action et dans ses conséquences, de fixer son esprit sur le bien qui en pouvait résulter et de se le proposer pour but : théorie horrible en vertu de laquelle un fils pouvait se croire autorisé à tuer son père pour l'empêcher de faire un testament en faveur d'un étranger, un ami à trahir son serment pour obtenir une place lucrative.

VII. — On a soutenu encore que le bien c'est l'Idéal [1]. Tout homme, dit-on, conçoit un idéal et

1. « La conception d'un idéal, c'est-à-dire de quelque chose d'infiniment supérieur à tout ce qui est, est nécessaire à la mo-

reconnaît que c'est un devoir pour lui de le poursuivre: agir bien c'est faire son possible pour s'en rapprocher. Mais il est évident que tous les hommes sont très loin de se proposer le même idéal, que l'idéal de l'un n'a pas à beaucoup près la même valeur que l'idéal de l'autre. Vous définirez alors le bien l'idéal que l'homme *doit* se proposer; mais quel est donc cet idéal? Loin que la nature du bien soit expliquée et déterminée par celle de l'idéal, c'est au contraire l'idéal qui a son principe dans le bien. Quand on dit que l'homme de bien a conçu et réalisé l'idéal, il faut l'entendre exactement dans le même sens que quand il s'agit de l'artiste : les œuvres de l'un et de l'autre satisfont complètement notre raison; mais ce n'est pas à dire pour cela que l'idéal soit un type de perfection et comme un modèle qu'il s'efforce de reproduire.

Eh quoi ! le bien n'est-il pas la perfection de la nature humaine et faire le bien n'est-ce pas augmenter en nous cette perfection? Sans doute; mais qu'entendons-nous par la perfection? Cette notion est, dit-on, une des idées directrices de notre intelligence; mais est-il vrai que nous ayons l'idée, le

rale. La morale suppose que, dans chaque cas particulier, au-dessus de l'action à laquelle nous entraîne la nature, il y en a une autre possible et meilleure, plus conforme à l'essence de l'homme et que nous commande la raison... Je compare mon action ou celle des autres hommes à une action idéale qui a été ou qui n'a pas été accomplie, mais qui devait l'être... Si je me blâme ou si je blâme les autres, c'est que je les compare à cet autre homme que j'ai dans l'esprit et qu'il y a désaccord entre l'un et l'autre. » P. Janet, *la Morale*, 1re part., chap. VII, p. 163; 3e part., chap. I, p. 343.

concept de perfection? Sont bons les actes propres à nous acheminer vers cette fin, et nous devons agir toujours de manière à nous approcher de la perfection. Mais au nom de quel principe préférons-nous cette fin à toutes les autres et quelle règle nous permet de discerner à coup sûr les moyens propres à nous rendre plus parfaits? Bien des philosophes croient que ce qui fait la perfection de l'homme, c'est la ressemblance qu'il a avec Dieu, et dès lors que notre devoir est d'augmenter le plus possible cette ressemblance, ὁμοίωσις τῷ Θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν. C'est une opinion à laquelle il est impossible de s'arrêter. Quand on parle de ressemblance entre un être tel que l'homme et l'être infini et parfait, n'est-il pas évident que le mot ne doit pas être pris au sens propre? D'un autre côté, possédons-nous de la nature de Dieu une idée assez claire pour pouvoir nous la proposer comme modèle? Bien loin qu'il soit légitime de partir de l'idée de Dieu et d'en tirer l'indication de ce que nous devons être, c'est au contraire la connaissance de nous-mêmes qui peut seule, selon l'expression de Bossuet, nous élever comme par degrés à la connaissance de Dieu.

VIII. — La personnalité humaine possède, dit Kant, une dignité telle qu'elle doit toujours être prise pour fin de nos efforts et qu'il est mal de prendre la personnalité, en nous ou chez les autres, comme moyen en vue d'atteindre une autre fin; faire le bien, c'est faire en sorte d'augmenter la valeur de la personnalité en nous et chez les autres. Cette théorie de la personnalité fin en soi semble au premier

abord déterminer la nature du bien d'une manière matérielle, mais il n'en est rien. Les attributs essentiels de la personnalité sont la raison et la liberté ; les actions bonnes sont celles qui augmentent en nous la raison et la liberté : leur bonté tient vraiment à leur forme. Que manque-t-il donc à cette règle : Agissez toujours de manière à devenir vous-mêmes et à rendre les autres plus raisonnables et plus libres? De déterminer d'une manière suffisamment claire ce que c'est que le bien et de nous permettre, au moment de prendre une décision, de prononcer avec certitude sur ce que nous devons faire.

Dirons-nous donc que l'action doit sa valeur au motif qui l'a dictée? Mais ce mot est équivoque et désigne le plus souvent le but que l'on a eu en vue. Or ce qui fait la valeur de l'action ce n'est pas sa fin, mais son principe ; pour la juger, il ne faut pas envisager le résultat auquel on tendait, mais la maxime dont on s'est inspiré, non les effets, mais la cause : « Une action faite par devoir, dit Kant, ne tire pas sa valeur morale du but qu'elle doit atteindre, mais de la maxime qui la détermine, et par conséquent cette valeur ne dépend pas de la réalité de l'objet de l'action, mais du principe d'après lequel la volonté se résout à cette action, abstraction faite de tous les objets de la faculté de désirer [1]. »

IX. — Les actions que nous appelons bonnes sont infiniment diverses et pourtant elles présentent

1. KANT, *Fondements de la métaphysique des mœurs,* 1re section, p. 23.

toutes un caractère commun : elles donnent pleine et entière satisfaction à la raison; c'est par là même qu'elles sont bonnes. C'est la raison qui en nous juge du bien et du mal, comme du vrai et du faux, comme du beau et du laid. Si nous approuvons complètement la conduite d'un homme, c'est qu'elle ne nous présente rien que nous ne comprenions : il a fait précisément ce qu'il convenait de faire, toutes ses actions se tiennent et s'enchaînent. Les méchants, dans la même situation, font des actions différentes; tous les hommes de bien agissent de même [1]. Notre estime est moindre lorsque toutes les exigences de notre esprit ne sont pas satisfaites; le mal c'est ce qui choque et révolte notre raison. Nous nous jugeons au nom des mêmes principes : nous éprouvons de la satisfaction morale quand nous avons fait ce qu'il convenait de faire; c'est la raison qui prononce qu'une action, qu'une chose vaut mieux qu'une autre. Nos remords sont plus ou moins vifs, selon que notre esprit trouve plus ou moins à redire dans notre conduite. La conscience morale n'est autre chose que la raison. Étant donné ce que nous sommes, étant donnée la situation dans laquelle nous sommes placés, en tenant compte des rapports que nous avons avec telles ou telles personnes, il y a pour nous une certaine action à faire,

1. « Le bien est parfaitement simple et se comprend par lui-même; le mal nécessite toujours une explication plus ou moins longue et compliquée; la conduite de l'homme de bien est une, droite, toujours d'accord avec elle-même; celle du méchant est multiple, obscure, souvent contradictoire. » H. SPENCER.

et une seule; elle découle logiquement, nécessairement des éléments du problème, c'est la solution que la raison réclame; toute autre n'est pas rigoureusement exacte, ne contente pas également l'esprit, n'est pas également bonne. Il y a, comme dit Aristote, une sorte de syllogisme de l'action; la majeure est un principe général, la mineure est la considération de notre condition personnelle, la conclusion est l'acte même [1]. Ne nous étonnons donc pas de la diversité des jugements que nous portons sur la valeur des actions. Nous paraissons approuver dans un cas ce que nous avons sévèrement condamné dans un autre, et cependant nous sommes d'accord avec nous-mêmes; c'est toujours la même règle que nous appliquons, mais, les données du problème variant à l'infini, la solution est nécessairement diverse. Il s'en faut de beaucoup que les hommes soient tous les mêmes, qu'ils aient les mêmes facultés, qu'ils disposent des mêmes ressources; la diversité est plus grande encore des situations où ils se trouvent placés et des relations qui les unissent à leurs semblables. Un bon fils est celui qui ne néglige rien de ce qu'il peut faire pour le bien de ses parents, en tenant compte des circonstances, de sa propre position, de la condition, de

1. « Le juste est de l'ordre intellectuel, de la nature du vrai, et il est aussi distinct de l'utile que le vrai l'est lui-même. Au fond, la justice a le même principe que la science... Quand nous obéissons à la justice, nous obéissons à des convictions très semblables à celles que nous impose la vue d'une vérité. Des deux côtés, l'assentiment est commandé : ici il s'appelle démonstration, là il s'appelle devoir. » LITTRÉ, *la Science au point de vue philosophique*, p. 341.

l'âge, de la santé, du caractère de son père et de sa mère. Un bon citoyen est celui qui, à un moment donné, dans une crise déterminée, voit ce qu'il peut faire, lui, pour la patrie et n'hésite pas à le faire. C'est en ce sens que Cicéron, dans le *de Officiis*[1], parlant du suicide de Caton, dit que certains devoirs s'imposaient à ce grand homme, qui eussent été tout autres pour une autre personne, et que l'on doit admirer chez lui ce que l'on blâmerait chez un autre. L'exemple qu'il choisit est discutable; mais le principe est vrai. La vertu n'est pas l'art de calculer, mais de raisonner; ce n'est pas une arithmétique, mais une dialectique[2].

En même temps que la raison prononce que telle action est bonne, elle nous ordonne de la faire et nous interdit formellement d'exécuter ce qu'elle condamne. Tels sont en effet le caractère de cette faculté et le rôle qu'elle joue dans notre âme : elle n'est pas seulement régulatrice, mais directrice; elle ne se borne pas à juger, elle commande; elle possède sur nous une autorité immédiate, absolue, à laquelle il nous est impossible de nous soustraire et dont nous ne saurions contester la légitimité : si une action est prescrite par la raison, nous sentons clai-

1. Cicéron, *de Officiis*, I, xxxi, 112.

2. Cette opinion avait été soutenue avec éloquence par V. Cousin dans son cours de 1818 sur le Bien; mais il eut soin lui-même, dans l'édition de 1841 et dans les suivantes, d'altérer considérablement le caractère primitif de son enseignement, de sorte que c'est seulement par le livre si intéressant de M. Janet que les lecteurs de notre génération ont pu connaître le texte de ces leçons : le professeur y oppose continuellement la lettre et l'esprit de la loi.

rement que nous devons la faire; voilà pourquoi nous reconnaissons que le bien est obligatoire [1].

Le bien est donc ce qui est conforme à la raison et notre devoir est de faire toujours ce que commande la raison. Cette définition nous permet d'expliquer la distinction si importante établie par tous les moralistes entre les actions absolument bonnes et les actions moralement bonnes. Notre conduite est absolument bonne quand nous avons reconnu quelle action était propre à satisfaire aux exigences de la raison, et que nous l'avons accomplie; mais cela ne nous est pas toujours possible : il arrive parfois que notre intelligence n'est pas assez puissante ou pas assez éclairée pour résoudre le problème qui lui est proposé, ou bien, sous l'empire de préjugés invincibles, nous portons un jugement faux et prenons pour bon ce qui ne l'est pas; d'autres fois, des obstacles insurmontables s'opposent à l'exécution de notre dessein [2]. Mais si nous avons

1. « Nous ne connaissons qu'un facteur dans l'esprit auquel il soit particulier de s'attribuer un pouvoir législatif inconditionnel et de réagir négativement contre ce qui lui résiste : c'est la Raison. La raison exige absolument que tout soit raisonnable et se retourne contre tout ce qui est contraire à la raison, soit pour le rendre raisonnable, soit, si cela est impossible, pour lui ravir l'être. » HARTMANN, *Phénoménologie de la conscience morale*, p. 318. — Cf. RENOUVIER. « Toutes les fois que la raison envisage une fin comme devant être atteinte en vertu de ses lois, elle l'envisage en même temps comme devant être recherchée par l'application de la volonté. » *Science de la morale*, p. 26.

2. « La loi formelle de la morale est celle-ci : Agis toujours conformément à la conviction de ton devoir. Cette règle en comprend deux autres : Cherche d'abord à te convaincre de ce qui est ton devoir dans chaque circonstance; une fois en pos-

fait tout ce qui dépend de nous, si nous avons sérieusement réfléchi, si nous avons cherché avec impartialité ce que nous prescrivait la raison, si nous nous sommes arrêtés à l'action que nous avons jugée la meilleure et si nous nous sommes efforcés de l'accomplir, l'ignorance, l'erreur ou l'impossibilité étant involontaires, notre action est moralement bonne, tandis qu'il s'en faut de beaucoup qu'elle le soit absolument; nous allons même souvent jusqu'à approuver la conduite d'hommes dont les actions nous font horreur [1].

Le bien ainsi déterminé est quelque chose qui est toujours en notre pouvoir et qu'il dépend de nous de réaliser, car cette réflexion attentive et cet effort volontaire ne sont jamais hors de notre portée. Il est véritablement universel, car les principes de notre raison étant universellement vrais, la solution qu'ils imposent est universellement bonne. La seule maxime que notre volonté puisse universaliser est celle d'obéir toujours à la raison.

Est-il besoin de montrer à quel point cette doctrine est d'accord avec la pensée de tous les grands philosophes? « Que l'on doive agir toujours conformément à la raison, c'est, dit Aristote, un principe universellement admis [2]... Agir bien, c'est agir lors-

session de ce que tu crois ton devoir, fais-le par cette seule raison que tu es convaincu que c'est ton devoir... Il n'y a pas de conscience erronée : elle ne peut jamais se tromper... Elle décide en dernière instance et sans appel. » FICHTE.

1. « Brutus, en tuant César, commit peut-être un crime contre les lois de la société; mais dans l'âme de Brutus cette action était sans doute conforme à l'ordre éternel. HEMSTERHUYS.

2. ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque,* II, II, 1104 b, 8.

qu'il le faut, dans les circonstances convenables, pour les personnes et par les causes qu'il faut et de la manière qu'il convient, τὸ δὲ ὅτε δεῖ, καὶ ἐφ' οἷς, καὶ πρὸς οὓς, καὶ οὗ ἕνεκα, καὶ ὡς δεῖ [1]... La vertu est une habitude de se déterminer conformément au milieu convenable à notre nature, par l'effet d'une raison exacte et d'un jugement droit. »

La théorie des stoïciens était la même : « La matière du bien et du mal, dit Epictète, c'est la volonté propre par laquelle chacun se dirige... Où donc est le bien? Dans le choix volontaire. Où est le mal? Dans le choix volontaire [2]. » Et l'on sait que pour lui le choix volontaire est bon quand il est conforme à la droite raison.

Le plus grand métaphysicien du moyen âge, saint Thomas, déclare à son tour que la raison est la règle au nom de laquelle nous distinguons le bien et le mal moral : « Bonum virtutis moralis consistit in adæquatione ad mensuram rationis. » Leibnitz reprendra à peu de chose près les mêmes expressions : « Le principe d'après lequel nous distinguons le bien et le mal est la règle immuable de la raison [3]. » La volonté accomplit le bien lorsqu'elle obéit aux lois naturelles de l'intelligence : « Bonum mentis naturale, quum est voluntarium, fit bonum morale [4]. »

Ce qui montre à quel point la vérité de ce principe

1. II, vi, 1106 b, 21.
2. Épictète, *Dissertations*, III, 3; II, 16.
3. Leibnitz, éd. Erdmann, p. 286 b.
4. Leibnitz, *Lettre à Wolf.*

est incontestable, c'est que Spinoza se rencontre sur cette question d'accord avec Leibnitz, Kant avec Aristote : « Agir absolument par vertu, dit l'auteur de l'*Ethique*, ce n'est autre chose que suivre la raison dans nos actions [1]. » « De tout ce qu'il est possible de concevoir dans le monde, lisons-nous dans les *Fondements de la métaphysique des mœurs*, et même en général en dehors du monde, il n'y a qu'une seule chose qu'on puisse tenir pour bonne sans restriction, c'est une bonne volonté... La bonne volonté ne tire pas sa valeur de ses effets ou de ses résultats, ni de son aptitude à atteindre tel ou tel but proposé, mais seulement du vouloir, c'est-à-dire d'elle-même [2]. » Qu'est-ce donc que le bien? On croit généralement que la notion du bien est antérieure à celle de la loi morale et lui sert de fondement; c'est tout le contraire : le bien, c'est ce que la loi morale nous commande de faire [3].

1. SPINOZA, *Éthique*, 4e part., prop. XXIV. — Cf. HEGEL : « La moralité consiste à n'être déterminé que par la seule raison, c'est-à-dire à délivrer l'âme de tout ce qui lui est étranger. »

2. « La bonne volonté seule est le bien suprême et absolu; elle est bonne sans restriction à tous égards, elle ne peut devenir mauvaise ni avoir un mauvais usage. » KANT, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, 1re section, p. 13. — M. H. Spencer, dans un article que nous avons déjà cité (*Revue philosophique*, juillet 1888), combat très vivement la théorie kantienne de la bonne volonté et la déclare inintelligible : « Une certaine fin étant impliquée dans le concept de volonté, la qualité de la volonté est déterminée par la qualité de la fin poursuivie. Supprimez toute idée de but, et le concept de volonté disparaît. »

3. KANT, *Raison pratique*, 1re partie, l. I, ch. II, p. 229. « Le concept du bien et du mal ne doit pas être déterminé antérieurement à la loi morale (à laquelle, suivant l'apparence, il devrait servir de fondement), mais seulement (comme il arrive ici) après cette loi et par cette loi. »

Il ne faut donc pas donner du bien une définition matérielle et objective; il ne peut être déterminé que d'une manière formelle : le bien partout et toujours, c'est ce qui est conforme à la raison [1].

1. Cette manière de voir est vivement combattue par M. Beaussire dans son livre sur les *Principes de la morale :* « Le bien, dit-il, n'est qu'une idée vide s'il n'exprime pas une chose utile, avantageuse à quelque être.... Bien faire, c'est faire *quelque chose* dont *quelqu'un* est appelé à profiter. » Sans doute, mais s'il est bien de faire *telle* action en faveur de *telle* personne, c'est toujours pour des raisons formelles et non pas objectives.

CHAPITRE III

DE LA SPONTANÉITÉ MORALE

I. — Nous nous sommes prononcés en même temps contre le déterminisme et contre le système de l'indifférence; nous soutenons que l'homme est libre et en même temps nous disons que sa décision est toujours inspirée par un motif. Est-il donc possible de concilier ces deux assertions en apparence contradictoires? C'est ce que l'énumération *complète* des motifs qui dirigent notre conduite nous permettra de comprendre.

Avant tout nous tenons à séparer notre cause de celle de beaucoup de philosophes qui, entraînés par un zèle intempérant, ont soutenu que tous les actes de l'homme sont des manifestations de sa liberté : si l'on croit en effet que la liberté est l'attribut essentiel de la personne humaine, nous agissons toujours en êtres libres et il faut rapporter à notre liberté tout ce que nous faisons. C'est là en réalité faire le jeu des déterministes : ils analysent un grand nombre de ces actes que l'on donne comme des

exemples de décisions libres, ils montrent qu'ils sont manifestement déterminés par des influences externes ou internes, puis ils concluent qu'il en est toujours ainsi et que jamais nous n'observons une résolution prise librement. La négation absolue n'est pas plus exacte que l'affirmation absolue. Aristote l'avait fort bien vu : « Le libre, dit-il, est une partie du volontaire, mais n'est pas tout le volontaire [1]. » La décision libre est un fait rare et exceptionnel; comme le dit Leibnitz, nous ne sommes qu'empiriques dans les trois quarts de nos actions. Un savant anglais contemporain, M. Galton, a fait à ce sujet de curieuses expériences sur lui-même; il a pris soin de s'observer pendant les loisirs d'un été passé à la campagne, alors qu'il était le moins dérangé par les importuns, le moins astreint aux nécessités de la vie professionnelle et sociale : le nombre des déterminations libres, dit-il, n'est pas en moyenne d'une par jour. On pourrait sans doute discuter l'exactitude et la généralité de ce chiffre, mais l'important n'est pas là; ce qu'il faut retenir, c'est que, dans la plupart de nos actions, la liberté n'intervient pas et qu'elles sont soumises à un déterminisme rigoureux.

Tout d'abord il faut mettre en dehors de la question le nombre si considérable des actions réflexes, c'est-à-dire des mouvements qui résultent d'une contraction musculaire produite immédiatement par une excitation nerveuse, sans conscience et sans

1. Aristote, *Eth. à Nicom.*, III, IV, 1111 b, 6.

volonté. Ce sont des phénomènes physiologiques, de tous points analogues aux autres, où notre personnalité n'a aucune part.

Quelquefois l'acte que nous accomplissons est l'exécution d'un ordre que nous avons reçu; plus souvent nous subissons l'ascendant que nous avons laissé prendre sur nous à l'un de nos semblables, nous nous réglons sur son exemple : on a souvent décrit la puissance de l'esprit d'imitation, l'autorité de la coutume et de la mode. Dans ce cas, la cause et le principe de notre action ne sont pas en nous. Il y a des hommes si faibles qu'ils agissent toujours de la sorte; ils se laissent toujours conduire par quelque autre, ils sont incapables de se déterminer par eux-mêmes.

Que dirons-nous des actions auxquelles nous portent nos sentiments, nos goûts, nos passions? La cause de ces actions n'est pas en dehors de nous, elle est en nous; mais avons-nous agi d'une manière véritablement libre? Il est facile de prouver le contraire. Toutes ces actions, nous les faisons *volontiers*, c'est-à-dire avec plaisir, mais les faisons-nous *volontairement* [1]? Sans doute il y entre beaucoup plus de spontanéité que dans celles dont nous venons de parler, car après tout c'est nous qui nous portons à la recherche de tel ou tel bien; mais le principe premier de notre conduite est-il en nous-mêmes? Evidemment non. Nos inclinations résultent et de notre caractère et de l'action qu'exercent

1. ARISTOTE, *Eth. à Nicom.*, III, I, 1110 b, 9. — III, III, 1111 a, 24.

sur nous les objets extérieurs. Notre caractère est déterminé par la constitution de notre corps, par notre tempérament physique et aussi par l'influence de l'hérédité, c'est-à-dire du caractère et des passions de nos ascendants. Quant à l'action des objets et des êtres extérieurs, nous la subissons, c'est une impression agréable ou désagréable que nous recevons, que nous ne pouvons pas nous donner à notre gré et à laquelle il ne nous est pas toujours possible de nous soustraire. Les actes dictés par la passion ne sont donc pas à proprement parler personnels : ils ont toujours pour but la recherche de quelque plaisir ou le bien d'une personne autre que nous-mêmes. Sous l'impulsion de la passion, nous tirons tout le parti possible de nos facultés propres pour obtenir un certain résultat, nous nous servons de notre personne comme de moyen pour atteindre une fin extérieure : nous sommes hétéronomes, comme dit Kant. Plus la passion est forte, plus il nous est difficile d'y résister. Les passions, tout le monde s'accorde à le reconnaître, sont les plus puissants antagonistes de la liberté.

Quant aux actions instinctives, elles sont spontanées, mais non pas volontaires. C'est à peine si nous savons que nous les accomplissons, nous ne nous rendons pas compte des raisons qui nous les font exécuter, nous ne les avons pas ordonnées. A proprement parler, ce n'est pas nous qui les produisons, elles se produisent en nous ; elles ne peuvent donc être considérées comme des manifestations d'une activité libre.

Nous devons porter le même jugement sur les actions qu'entraîne la force de l'habitude. Il est vrai que le point de départ de l'habitude est souvent une action que nous avons faite en connaissance de cause et que nous avons répétée volontairement, mais, dès qu'une manière d'agir est devenue habituelle, elle cesse d'être volontaire et prend tous les caractères de l'instinct : nous continuons d'agir sans savoir ce que nous faisons, sans comprendre pourquoi nous le faisons, sans réflexion, sans décision personnelle. Avec le temps, l'habitude devient de plus en plus forte, elle prend sur nous un empire de plus en plus tyrannique et il nous est presque impossible de nous y soustraire.

Il est certain que ces diverses influences rendent entièrement compte d'un nombre considérable de nos actions, en d'autres termes que bien souvent notre conduite n'est pas le résultat d'une décision libre. Mais la question est de savoir si tous nos actes sans exception peuvent être rapportés à l'une quelconque de ces causes ou au concours, à la combinaison de plusieurs d'entre elles; ou bien si l'observation et l'analyse nous révèlent l'existence en nous d'un autre principe d'action qui soit véritablement libre.

II. — Lorsque nous avons étudié l'effet que produit chez les êtres vivants, végétaux et animaux, l'influence du milieu dans lequel ils sont placés, nous avons reconnu que ces êtres ne sont pas inertes et passifs dans leurs rapports avec le monde extérieur. Leur développement manifeste une nature propre, une énergie intrinsèque. La vie, d'après

Claude Bernard, peut être définie la création, c'est-à-dire la production de ce qui n'existait pas auparavant. Bain, de son côté, soutient que, par rapport aux êtres vivants, le principe de la conservation de l'énergie cesse d'être rigoureusement exact. La force produite par la nutrition et la respiration et, lorsqu'il s'agit de l'homme, par la sensation et la perception, n'est pas équivalente à la quantité de force absorbée et transformée : elle est sensiblement supérieure; cet excédent d'énergie est d'autant plus grand que l'organisation des êtres est plus parfaite; non seulement il tend à se dépenser, mais il se dépense effectivement si cela ne lui est pas rendu impossible par quelque obstacle; quant à la force qui n'agit pas immédiatement, elle subsiste à l'état virtuel et constitue une réserve plus ou moins considérable qui sera tôt ou tard utilisée et se manifestera nécessairement par ses effets. Cette activité spontanée joue un rôle considérable dans la vie de l'homme : pour que nous agissions, il n'est pas nécessaire qu'un motif extérieur nous sollicite; nous portons en nous-mêmes un principe d'action très puissant.

D'Assas, surpris par une embuscade ennemie et menacé de mort s'il donne l'alarme, s'écrie : « A moi, Auvergne ! Ce sont les ennemis ! » Et, pour prendre un cas plus fréquent et plus familier, je passe le long d'un cours d'eau, j'entends des cris, je vois un homme qui se débat et va se noyer; je me jette à la rivière et je le ramène sain et sauf. Les exemples sont nombreux de ces actions soudaines que ne précède aucune délibération. A quelles causes les

devons-nous attribuer? A l'habitude? Non, certes : nous ne nous sommes jamais encore trouvés dans une situation pareille. A la passion? à l'amour que nous avons naturellement pour nos semblables? à un sentiment de pitié pour ce malheureux qui va périr? Pas davantage : l'unique effet que la pitié produit par elle seule, c'est une tristesse plus ou moins profonde qui s'empare de nous à la vue des maux d'autrui ; quant à l'amour, nous n'en pouvons éprouver pour un être que nous ne connaissons aucunement. A l'instinct? Sans doute on appelle ordinairement ces actions instinctives, mais il est aisé de voir qu'elles diffèrent essentiellement des actes qu'inspire l'instinct proprement dit et qui se rapportent toujours à la protection de la vie corporelle. Bien plus : si les actes de dévouement et d'héroïsme ne sont pas plus fréquents, c'est que beaucoup d'hommes sont arrêtés par l'intervention de quelqu'une des causes que nous avons indiquées, de l'instinct de conservation, par exemple, le plus puissant de nos instincts, de quelque passion égoïste ou haineuse, de quelque habitude invétérée, du respect humain ou des menaces proférées par quelque personnage dont ils redoutent la force ou la puissance. Ils résistent alors à leur premier mouvement, mais la réalité de ce premier mouvement est incontestable et il a été produit par une activité toute spontanée. Notre volonté n'est pas alors déterminée par la poursuite de quelque fin extérieure à laquelle elle se subordonne : elle est à elle-même sa cause et sa fin ; elle s'exerce et se développe en vertu de sa loi

propre et essentielle; elle est rigoureusement autonome.

Il y a donc, outre le déterminisme externe (s'il est permis de s'exprimer ainsi), un déterminisme interne constitué par la nature même de notre activité. Et quelle est cette action à laquelle notre volonté se porte d'elle-même? Celle qui résulte logiquement des caractères de notre personne et de la situation où nous nous trouvons. Etant donné ce qu'est un homme, ce que nous sommes, nous, personnellement; étant données les circonstances dans lesquelles nous sommes placés, il est logique que nous fassions telle action, que nous nous comportions de telle manière. Si l'on prend en considération toutes les données de la question, on voit qu'une solution en découle logiquement et que toute autre est irrationnelle; tout cela étant, il n'y a qu'une chose à faire, et c'est précisément celle-là que notre activité produit spontanément, si rien ne l'empêche. Examinez les actions dont nous parlions tout à l'heure : une situation étant posée, l'homme en a tiré tout le parti possible. Notre activité tend toujours à s'exercer et à s'exercer de la manière la plus complète. C'est ce qu'a fort bien montré M. Fouillée : « L'activité n'est ni un avare imbécile qui ne songerait qu'à garder son trésor, sans vouloir en faire usage et sans même chercher à l'augmenter, ni un prodigue qui volerait de dépense en dépense, sans rien garder, emporté dans une existence mobile et dans un perpétuel changement : l'être est comme le capitaliste qui veut à la fois conserver ce qu'il a

et l'utiliser pour l'acquisition de ce qu'il n'a pas [1]. » Notre activité en effet ne s'arrête pas d'elle-même: « Le premier vouloir n'est pas la même chose que le second; ce sont deux éléments à la fois identiques et différents, dont l'unité concrète se suffit à elle-même, parce que le premier a sa raison dans le second et le second sa raison dans le premier [2]. » Ce qui est naturel à l'homme, c'est d'avoir une conduite régulièrement suivie, d'achever l'œuvre entreprise par une suite d'actions diverses, mais résultant logiquement et normalement les unes des autres. Si bien souvent nos actions présentent un caractère tout différent, cela est dû à l'intervention d'influences antagonistes.

Mais, dira-t-on, nos inclinations, nos habitudes font aussi partie de notre nature et les actions produites par ces diverses causes sont également des manifestations de notre personnalité. Ce serait se tromper que de le croire. L'homme est double, ainsi qu'on l'a remarqué souvent, *homo duplex;* nous pouvons discerner en nous deux éléments bien différents. De nous, l'un fait un homme, l'autre tel ou tel individu : le premier seul constitue à proprement parler notre nature, le second résulte de l'influence qu'exercent sur nous les objets et les êtres extérieurs; l'un est personnel, l'autre est impersonnel. D'ailleurs rien n'est moins logique que le développement de la passion ou de l'habitude. L'une

1. A. Fouillée, *Liberté et Déterminisme,* 2e part., l. II, ch. II, 1, p. 131.
2. A. Fouillée, *op. cit.*, 2e part., l. III, ch. II, 2, p. 255.

et l'autre sont exclusives, elles tendent à nous engager uniquement dans une certaine voie, à nous faire poursuivre un certain plaisir, à nous faire accomplir une certaine action sans tenir aucun compte des autres éléments de notre nature. Nous ne sommes un homme et nous n'agissons en homme qu'à condition de nous affranchir de l'une et de l'autre.

Quelques philosophes contemporains semblent croire que la volonté de l'homme possède simplement un pouvoir d'arrêt, d'inhibition, en vertu duquel elle s'oppose à l'action des causes extérieures; elle est plus que cela, elle est elle-même une puissance active; ou plutôt, si nous y réfléchissons attentivement, nous comprenons qu'un arrêt dans l'action des forces externes ne peut être produit que par une force agissant dans un sens déterminé.

Il existe donc en nous une puissance propre en vertu de laquelle nous sommes porté à agir et d'une certaine manière en dehors de toute intervention de motifs extérieurs; cette activité spontanée et indépendante est soumise à une loi : elle s'exerce constamment d'une manière logique [1]. Considérons maintenant les phénomènes intellectuels qui en accompagnent et en expliquent la manifestation.

III. — Nous ne pouvons regarder comme volon-

1. F. Magy, *la Raison et l'Ame*, p. 403. « Nous pouvons définir l'âme humaine une force autonome, assujettie à la loi d'homogénéité et d'harmonie. » — M. Paulhan attribue les mêmes caractères à l'activité naturelle de l'âme, dans un article de la *Revue philosophique*, nov. 1886.

taires que les phénomènes où nous constatons l'intervention de l'intelligence, les actions que nous faisons en connaissance de cause, c'est-à-dire en sachant ce que nous faisons et pourquoi nous le faisons.

Dès que l'idée d'une action se présente à notre esprit, elle constitue par elle-même une tendance à l'exécuter; songer à une chose, c'est déjà presque la faire. « La représentation est naturellement suivie du mouvement qu'elle représente, en vertu des lois qui rattachent les fonctions organiques à celles de la sensibilité, de la passion et de l'entendement [1]. » Les théologiens et les casuistes l'avaient déjà observé et ils avaient décrit avec beaucoup de finesse la puissance tentatrice des mauvaises pensées. Cette théorie, développée par M. Bain dans son livre sur *les Émotions et la Volonté*, a été surtout soutenue en France par M. Fouillée; elle constitue le fondement de ce qu'il appelle lui-même la philosophie des Idées forces [2]. La réalisation de l'idée suit toujours la conception si rien ne la vient empêcher. Mais souvent se présente à notre esprit le souvenir ou bien des

1. Renouvier, *Psychologie rationnelle*, t. I, p. 394.

2. « L'idée en général est le commencement d'une action. La tendance qu'a l'idée d'une action à la produire montre que l'idée est déjà l'action elle-même, sous une forme plus faible. Au souvenir de quelque action énergique, par exemple d'un combat, il nous est extrêmement difficile de nous empêcher de répéter cette action. Une sorte de courant causé par l'émotion se précipite dans les mêmes voies et s'empare des mêmes muscles, au point de leur imposer une répétition réelle. Un enfant ne peut rendre compte d'une scène à laquelle il a pris part qu'en la reproduisant avec tous les détails que les circonstances permettent. » A. Fouillée, *Liberté et Déterminisme*, 2e part., liv. III, ch. II, 5, p. 277.

conséquences qu'une telle action a déjà entraînées pour nous ou pour d'autres personnes, des douleurs, des dommages qui en sont résultés, ou bien en général des inconvénients, des dangers que présente une résolution prise à la hâte, de l'importance qu'il y a pour nous à suspendre notre jugement et à réfléchir plus mûrement. Ce n'est pas tout : bien des idées sont conçues que nous ne songeons pas un instant à réaliser, parce que, par une expérience ou une réflexion antérieure, nous en avons reconnu l'impossibilité ou l'absurdité. Puis la plupart du temps ce n'est pas d'une seule action que nous nous avisons : notre esprit nous suggère l'idée de plusieurs lignes de conduite que nous pouvons adopter. Alors nous n'examinons pas seulement chacune d'elles, afin de découvrir si nous avons de sérieuses raisons de l'embrasser, mais nous les comparons entre elles jusqu'à ce que nous en préférions une à toutes les autres, et c'est toujours celle-là que nous suivons : « La volonté et l'entendement sont une seule et même chose. »

La force de la tendance qui nous porte à passer de la conception à l'exécution se manifeste d'une manière particulièrement saisissante par un phénomène curieux et en apparence absurde, le mouvement irrésistible qui, à un certain moment, entraîne un homme à faire une action ridicule par cela même qu'il sait qu'il ne faut pas la faire, et à commettre un crime épouvantable en raison même de l'horreur que ce crime lui inspire [1]. M. Renouvier,

1. « Il existe en nous tous un mobile sans motif, un motif non

qui a étudié ce fait, en a découvert l'explication en montrant les analogies qu'il présente avec celui du vertige, aussi lui a-t-il donné le nom de vertige mental ou moral : au haut d'une tour, au bord d'un précipice, le danger qu'il y aurait à faire tel mouvement est cause que nous n'en pouvons écarter la pensée; cette pensée, toujours entretenue et renouvelée, s'empare de notre esprit avec une telle puissance qu'elle est fatalement réalisée.

C'est dans cet examen et cette comparaison des diverses manières d'agir qu'intervient la conscience morale : elle prononce que telle action est bonne et telle autre mauvaise. On se fait souvent une idée très fausse du rôle qu'elle joue en nous; on dit qu'elle nous inspire ce que nous devons faire. Il n'en est rien : sa fonction est de juger les actions dont l'action se présente à notre esprit, de déclarer si elles sont bonnes ou mauvaises, de nous prescrire les unes, de nous interdire les autres. Lorsqu'elle nous défend d'accomplir tel acte, elle ne nous dit pas ce que nous devons faire, mais ce que

motivé. Sous son influence nous agissons sans but intelligible; ou, si cela apparaît comme une contradiction dans les termes, nous pouvons modifier la proposition jusqu'à dire que, sous son influence, nous agissons par la raison que *nous ne le devrions pas*.... Qui ne s'est pas surpris cent fois commettant une action sotte et vile, par la seule raison qu'il savait devoir ne pas la commettre? N'avons-nous pas une perpétuelle inclination, malgré l'excellence de notre jugement, à violer ce qui est la loi, simplement parce que nous comprenons que c'est la loi? » E. Poë, *le Démon de la perversité; le Chat noir*. — Mérimée, *Lokis*. — Mme Necker de Saussure, *Educ. progressive*, t. II, p. 205. — F. Paulhan, *l'Amour du mal* (*Revue philosophique*, juin 1887).

nous ne devons pas faire; par là même, elle nous commande de réfléchir de nouveau et de chercher jusqu'à ce que nous trouvions quelque chose qui lui donne satisfaction. « Nous ne manquons jamais au devoir, dit M. Fouillée, sans penser au devoir[1]. » Cette proposition est équivoque : toutes les fois que nous manquons au devoir, nous le savons; mais il n'en résulte pas que nous sachions ce que le devoir nous commandait.

IV. — Comment se fait-il que ce soit précisément à telle ou telle action que nous avons pensé et non pas à toute autre? La cause en est facile à découvrir, c'est l'association des idées. La plupart du temps cet acte que nous songeons à accomplir nous l'avons déjà fait dans des circonstances semblables, ou bien nous l'avons vu faire à d'autres, nous en avons entendu parler, nous en avons lu le récit dans quelque livre, de sorte que la considération de la situation où nous sommes placés et les réflexions qui en découlent nous suggèrent cette idée par association. Concevoir l'idée d'une action que l'on pourrait faire, ce n'est presque jamais que se ressouvenir. Si notre conduite est souvent inspirée par nos goûts, nos passions, nos habitudes, c'est que nos goûts, nos passions, nos habitudes, exercent une influence considérable sur le cours de nos associations d'idées, évoquent en nous telle ou telle pensée et constituent de puissants motifs d'adopter tel ou tel parti. Si un motif puissant ou des motifs nombreux nous détour-

1. A. Fouillée, *Liberté et Déterminisme,* 2e partie, l. III, ch. vi, 3, p. 379.

nent d'approuver la première idée qui nous était venue, nous réfléchissons de nouveau jusqu'à ce que se présente l'idée d'une autre action que nous examinons à son tour, et ainsi de suite. Mais voici ce qui arrive quelquefois : nous nous trouvons au milieu d'un concours de circonstances tel que nous n'en avons encore jamais rencontré et que personne à notre connaissance n'en a jamais rencontré, de sorte que nos souvenirs ne nous fournissent aucun renseignement et ne peuvent nous être d'aucun secours; ou bien encore, examinant les actions que nous suggèrent les diverses associations d'idées, nous n'en trouvons aucune que n'écartent des motifs sérieux, aucune qui satisfasse notre esprit, qu'approuve notre conscience. Il nous faut inventer, créer de toutes pièces une nouvelle manière d'agir, et c'est alors que se manifeste cette tendance dont nous parlions tout à l'heure : en vertu de sa nature, de son activité propre, de sa loi essentielle, notre esprit, dès qu'il n'est retenu par aucune influence extérieure, qu'il parvient à se dégager de ses habitudes, se porte de lui-même à la conception d'une action qui est la conséquence logique de notre nature et de la situation dans laquelle nous nous trouvons; de lui-même il ne demeure pas stationnaire, il ne revient pas en arrière, il ne répète pas ce qu'il a déjà fait; si rien ne s'oppose à son essor, il fait un pas en avant.

V. — Cette action, inspirée par la spontanéité propre de notre esprit, nous la soumettons comme les autres à l'examen de la conscience morale qui

ne manque jamais de l'approuver [1] : on se souvient en effet de la définition que nous avons donnée du bien. Nous trouvons bonne toute manifestation de l'énergie propre et logique de notre volonté; l'activité autonome de notre âme, qui consiste non seulement dans l'absence de toute contrainte extérieure, mais dans la production d'une action originale, nous porte à faire le bien. C'est parce que l'observation de la loi morale est l'œuvre de notre spontanéité intime qu'elle est pour nous une source de plaisir. La cause du plaisir, comme l'a expliqué Aristote, est la conscience de l'exercice de l'activité et le plaisir est d'autant plus grand que l'activité s'exerce avec plus d'énergie et d'indépendance. Ainsi naît et se développe en nous l'amour du bien, qui nous rend de plus en plus doux et facile l'accomplissement de notre devoir.

Nous entendons souvent répéter que les actions les meilleures sont celles dont la moralité est inconsciente et irréfléchie. Que l'on appelle instinct l'im-

1. L'opinion contraire a cependant été soutenue de la manière la plus brillante par M. Renan : « Les origines de la vertu! Mais, messieurs, personne n'en sait rien ou plutôt nous n'en savons qu'une seule chose, c'est que chacun les trouve dans les inspirations de son cœur. Parmi les dix ou vingt théories philosophiques sur les fondements du devoir, il n'y en pas une qui supporte l'examen. La signification transcendante de l'acte vertueux est justement qu'en le faisant on ne pourrait pas dire bien clairement pourquoi on le fait. Il n'y a pas d'acte vertueux qui résiste à l'examen. Le héros, quand il se met à réfléchir, trouve qu'il a agi comme un être absurde, et c'est justement pour cela qu'il a été un héros. Il a obéi à un ordre supérieur, à un oracle infaillible, à une voix qui commande de la façon la plus claire sans donner ses raisons. » *Discours sur les prix de vertu,* 4 août 1881.

pulsion naturelle qui porte la volonté à faire le bien, nous y consentons; mais cet instinct différera profondément de tous les autres. Quant à l'inconscience de ces actions, nous ne saurions l'admettre : non seulement en effet elles sont accomplies par obéissance aux ordres de la conscience morale, mais leur auteur se rend parfaitement compte qu'elles sont bonnes et que, s'il les fait, c'est qu'il les reconnaît telles.

Nous agissons bien quand nous obéissons aux inspirations de notre esprit, et nous réalisons un progrès dans la vertu. Il y a progrès en effet dans la pratique du bien, comme dans la connaissance de la vérité scientifique, et ce progrès est dû non à un concours d'influences extérieures, mais au contraire à la puissance féconde de notre âme, qui triomphe des obstacles et s'affranchit des influences antagonistes. Chacun de nous peut accomplir ainsi de bonnes actions dont il tire l'idée de son propre fonds, sans qu'elle lui ait été dictée du dehors. Dans la voie de l'invention morale beaucoup ne s'engagent jamais, dont l'esprit manque de force et qui ne peuvent rompre le cercle de leurs habitudes et de leurs souvenirs; d'autres n'avancent guère, retombant bientôt dans leur asservissement ordinaire; quelques-uns marchent d'un pas résolu et se couvrent de gloire : placés dans une situation critique et toute nouvelle, où nul exemple antérieur ne leur peut servir de guide, ils conçoivent et exécutent ce qui est logique et bon; ou bien encore, dans des circonstances qui n'ont rien que d'ordinaire, ils

s'avisent d'une action beaucoup meilleure que toutes celles que l'on avait faites avant eux; ils sont, selon l'expression de M. Fouillée, comme les poètes du bien. V. Cousin avait reconnu l'existence de cette activité spontanée qui se porte d'elle-même à faire le bien : « C'est un fait, dit-il, que même aujourd'hui nous agissons souvent sans avoir délibéré et que, l'aperception rationnelle nous découvrant spontanément l'acte à faire, l'activité personnelle entre aussi spontanément en exercice et se résout d'abord, non par une impression étrangère, mais par une sorte d'inspiration immédiate, supérieure à la réflexion et souvent meilleure qu'elle. Le « Qu'il mourût! » du vieil Horace; le « A moi, Auvergne! » du brave d'Assas, ne sont pas des élans aveugles et par conséquent dépourvus de moralité; mais ce n'est pas non plus au raisonnement et à la réflexion que l'héroïsme les emprunte[1]. » Il ne semble pas malheureusement avoir compris l'importance et la fécondité de cette remarque, sur laquelle il n'est pas revenu.

On dit souvent, et nous avons eu déjà l'occasion de discuter cette opinion, que nous concevons tous ou du moins que nous devons concevoir un idéal moral que nos efforts tendent à réaliser. L'expression ne nous paraît pas juste : elle semble en effet impliquer la croyance ou bien que l'idée de la perfection morale peut être réellement et actuellement conçue par notre intelligence, ou bien que nous pouvons nous proposer un but tel qu'après l'avoir

1. V. Cousin, *Fragments de philosophie contemporaine*, p. 24.

atteint, nous aurions lieu de nous y tenir et de nous y reposer. Or ce sont là deux opinions erronées. La perfection n'est, pas plus en matière de vertu qu'en matière de beauté naturelle ou artistique, quelque chose d'existant dont notre esprit puisse avoir l'idée, la conception; d'autre part, jamais nous ne sommes arrivés à un tel degré de perfection que nous puissions nous en déclarer satisfaits, et même, plus nous sommes élevés, moins nous sommes contents de nous et plus nous éprouvons le besoin de nous élever encore. Ce que l'observation attentive de nous-mêmes nous apprend, c'est qu'une tendance inhérente à notre nature nous porte sans cesse en avant dans la poursuite du bien, du vrai et du beau, que nous nous sentons sans cesse sollicités par cette inclination et que la marche qu'elle nous fait suivre est un ordre rationnel et logique. La vertu a ses hommes de génie, comme la science et comme l'art.

L'invention d'une bonne action donne toujours naissance à une règle. L'homme qui l'a exécutée reconnaît que, toutes les fois qu'il sera dans les mêmes conditions, il devra agir de même; et lorsqu'ils viennent à la connaître, ceux-là même qui auraient été incapables d'en concevoir l'idée ne peuvent s'empêcher d'en admirer la grandeur, et désormais ils sont forcés, le cas donné, de se conduire de la sorte. Il semble en effet que la pratique de la vertu devienne de plus en plus exigeante et qu'il soit de jour en jour plus difficile de mériter le nom d'homme de bien. Notre devoir en effet est de

faire toujours la meilleure action dont nous ayons l'idée. Nous sommes coupables de ne pas faire aujourd'hui une bonne action que personne ne songeait à faire, que personne n'était coupable de ne pas faire il y a un siècle. Mais si l'on considère et notre point de départ et toutes les influences dont nous sommes entourés, on reconnaît qu'il ne nous est pas plus difficile aujourd'hui d'aller jusque-là qu'il ne l'était jadis d'aller beaucoup moins loin.

VI. — Ce qui paraît surtout caractériser la nature de l'homme et le distinguer de tous les autres êtres, c'est la faculté de réaliser des progrès; et il ne faut pas entendre par là que nous sommes capables de nous élever par degrés jusqu'à un terme fixé d'avance et impossible à franchir. Le progrès auquel l'homme se sent appelé est illimité; quelque point qu'il lui ait été donné d'atteindre, il est tourmenté par la soif insatiable de l'au delà : « L'esprit humain, dit Pascal, n'est produit que pour l'infinité. » La cause de cette marche en avant qui se manifeste par la découverte de la vérité dans les sciences, par la création des chefs-d'œuvre dans les arts, par l'accomplissement d'actions sublimes et la pratique de vertus plus pures, est la puissance et la spontanéité de l'intelligence.

Les empiristes vont répétant que toutes nos connaissances tirent leur principe de l'expérience. Mais si nous considérons les associations d'idées d'origine expérimentale, nous reconnaissons qu'elles sont toutes conservatrices et reproductives; grâce à elles, nous tirons sans cesse un nouveau parti des

idées que nous a fournies la perception, mais elles ne peuvent rendre compte de l'invention de vérités nouvelles. L'observation attentive de notre intelligence et du travail par lequel ont été réalisées les grandes découvertes dans les sciences nous révèle que l'esprit humain est essentiellement actif, que tout son savoir n'est pas le résultat de l'influence qu'exercent sur lui les choses extérieures, mais qu'au contraire, dès qu'il n'est arrêté par aucune entrave, loin de rester en repos, il poursuit sa marche en vertu de son énergie propre et se porte spontanément de la conception d'une idée à la conception d'une autre idée, qui est le conséquent logique de la première [1]. En d'autres termes, il arrive souvent que, si une idée succède à une autre dans notre esprit, ce n'est pas parce que l'expérience les a précédemment unies, mais parce qu'il existe entre elles un rapport de principe à conséquence. Sa loi essentielle est non pas de répéter les phénomènes antérieurs, de vivre sur le passé, c'est d'aller en avant, d'inventer, de créer. L'esprit humain se porte de lui-même et de son propre mouvement à la conception de la vérité. Celle-ci en effet n'est pas pour lui quelque chose d'étranger, un bien dont il ne puisse être redevable qu'à l'action de causes extérieures : c'est son objet propre et essentiel; que dis-je? il en possède le germe en

1. « Pour trouver la vérité scientifique, il suffit de laisser l'esprit raisonner naturellement, et, dans ce cas, il partira toujours d'un principe pour arriver à une conclusion. » C. Bernard, *Introd. à l'étude de la médecine expérimentale*, Ire part., ch. II, § 6.

lui-même. La connaissance et le discernement de la vérité ont réellement pour cause la puissance de l'esprit; c'est l'ignorance et l'erreur qui ne se peuvent jamais expliquer que par des influences étrangères à notre personne [1].

La puissance de l'intelligence n'est pas à beaucoup près la même chez tous; on appelle hommes de génie ceux chez qui elle brille du plus vif éclat. Chez les hommes de génie eux-mêmes, l'imagination créatrice semble parfois sommeiller et le fonctionnement en est empêché par une foule d'obstacles; mais dans les moments où se produit ce que l'on appelle l'inspiration, elle se manifeste avec tous ses caractères et enfante une œuvre d'art admirable, une grande découverte ou une action sublime. L'inspiration est une sorte d'aliénation ou, comme dit Platon, de délire. L'homme de génie est hors de soi; il oublie sa propre personne et tout ce qui s'y rapporte; il ne vit plus de sa vie ordinaire. Ces idées, il sent bien qu'il ne les a pas trouvées par son travail, qu'il ne les dirige pas à son gré. Bien loin pourtant que l'inspiration soit due à une domination tyrannique exercée sur l'âme par une puissance extérieure et supérieure, telle que celle d'un Dieu, elle n'est au contraire que le développe-

1. « Mirum videri possit quare graves sententiæ in scriptis poetarum magis quam philosophorum inveniantur. Ratio est quod poetæ per enthusiasmum et vim imaginationis scripsere : sunt in nobis semina scientiæ, ut in silice, quæ per rationem a philosophis educuntur, per imaginationem a poetis eliciuntur et magis elucent. » DESCARTES, *Olympica* (publié par M. Foucher de Careil).

ment le plus indépendant et le plus libre de la pensée humaine : la preuve en est le ravissement délicieux qu'elle apporte avec elle, le plaisir le plus doux qu'il soit donné à l'homme de goûter.

Aristote a fort bien décrit les caractères de cette activité intrinsèque à laquelle l'âme humaine doit la découverte de la vérité : il y a en nous, dit-il, des dispositions qui entrent en acte dès que l'obstacle est levé; et cette entrée en acte n'est pas un mouvement, mais au contraire un repos qui succède aux agitations de la nature et des sens : « C'est parce que la pensée se calme et se fixe, que nous disons qu'elle sait et pense. » « L'âme, sous le poids du corps au commencement de la vie, est ensevelie dans le sommeil; elle n'a qu'à s'éveiller, comme un homme qui sort de l'ivresse ou qui de la maladie revient à la santé; il ne s'agit pas pour elle de devenir autre qu'elle n'était et de changer, mais de redevenir elle-même par le repos. La pensée a été comme mise en déroute par l'action du monde extérieur : elle se reforme par degrés [1]. » Cependant elle n'y parvient pas toujours, elle est souvent vaincue dans la lutte, et bien des hommes, comme nous l'avons déjà dit, ont été rapetissés par la vie, mais c'est parce qu'ils étaient naturellement grands. Ceux-là Sainte-Beuve avait raison de dire qu'il existe en eux un poète mort jeune à qui l'homme survit. Chez d'autres, selon le mot d'Alfred de Mus-

1. Ravaisson, *Métaphysique d'Aristote*, l. III, ch. ii, p. 504. — Aristote, *Physique*, VII, iii, 247 b, 10 sq. — Cf. *Anal. prior.*, II, XXI, 67 a, 24.

set, le poète, toujours jeune et vivant, n'est qu'endormi. C'est en ce sens qu'est vraie la théorie, si paradoxale en apparence, développée par M. Souriau [1] : « L'invention, dit-il, n'est pas l'œuvre de la réflexion, de la recherche méthodique, du raisonnement inductif ou déductif; pour trouver une chose, il n'y faut pas songer, il faut penser à côté. » En réalité, quand nous réfléchissons à un sujet, que nous dirigeons volontairement notre esprit, il arrive souvent que nous le dirigeons mal, parce que nous faisons effort pour l'engager dans un certain sens, dominés que nous sommes par une idée préconçue ou par l'habitude d'une méthode vicieuse; au lieu que, si nous laissons notre esprit suivre sa pente naturelle, c'est-à-dire logique, il trouve la vérité. S'il peut dans certains cas nous être utile de penser à quelque autre chose, c'est précisément et uniquement parce que cela nous empêche de faire violence à notre esprit; mais c'est s'exprimer d'une manière très impropre que d'attribuer au hasard la découverte de la vérité.

L'homme de génie est celui dont l'esprit est toujours éveillé et prêt à prendre son essor. Le génie constitue une véritable supériorité : il y a chez celui qui le possède plus de grandeur et de force que chez le commun des hommes.

Entre l'homme de génie et les autres hommes il n'y a pas de différence de nature, mais de degré. L'homme de génie est l'homme complet et normal

1. P. Souriau, *Théorie de l'Invention*, 1881.

ou, si l'on aime mieux, l'homme idéal, l'homme tel qu'il devrait être et tel qu'il serait toujours si le développement et l'exercice de ses facultés n'étaient arrêtés par tant de causes extérieures. Platon, au Xe livre de la *République*, compare l'âme humaine à ces statues de Glaucus que l'on apercevait, dit-on, sur certains rivages de la mer : les mousses, les algues, les coquillages s'y sont accumulés depuis des siècles, de sorte qu'à les voir on les prendrait pour des rochers informes; mais, sous cette enveloppe grossière, se cache la beauté incomparable d'un dieu.

Que de fois cependant on a répété que le génie n'est autre chose qu'une sorte de folie! Que de grands hommes ont été regardés et traités comme des fous! De nos jours enfin, certains savants n'ont-ils pas soutenu que le génie est une maladie mentale, consécutive à un état pathologique du cerveau et de la moelle, à une névrose? Le fou et l'homme de génie ne nous présentent qu'un seul caractère commun, et ce caractère est purement négatif : l'un et l'autre ne pensent pas, ne parlent pas, n'agissent pas comme la plupart des hommes. Mais la folie est la perte de l'autonomie intellectuelle et morale : le fou est aliéné (*alienatus a se*), il n'a plus de pouvoir sur lui-même, il ne possède plus la direction de ses pensées, de ses réflexions; tantôt il est incapable d'attention, d'une application soutenue, tantôt il revient sans cesse à un même ordre d'idées, tantôt il raisonne très logiquement en partant d'une observation fausse. L'homme de génie au contraire est

celui dont l'intelligence, douée d'une puissance extraordinaire, s'affranchit de toute entrave, se développe librement en n'obéissant qu'à ses propres lois et passe d'une émotion, d'une pensée, d'une action à une autre, en suivant un ordre logique. L'un fait plus mal, l'autre mieux que le commun; l'un construit un ouvrage bizarre et inutile, se lance dans une entreprise infructueuse ou funeste, dit des choses absurdes ou commet un crime; l'autre crée un chef-d'œuvre, découvre une vérité importante ou sauve la vie et l'honneur de ses semblables.

CHAPITRE IV

DE LA LIBERTÉ ET DE LA RESPONSABILITÉ

I. — Si nous échappons au déterminisme universel, si notre action n'est pas toujours le résultat nécessaire du concours des causes extérieures, c'est qu'en face des tendances auxquelles ces causes donnent naissance, nous observons une tendance qui fait le fond même de notre nature, une activité spontanée qui s'exerce en vertu de sa loi propre et nous porte à agir conformément à la raison. Mais peut-il être dès lors question de liberté, puisque notre spontanéité même ne se peut dégager de cette règle absolue? Au contraire, c'est là ce qui l'assure et la garantit. Pour le montrer, il ne suffit pas de dire que cette loi est celle de notre propre personne, qu'elle ne nous est imposée par aucune contrainte extérieure, car, pour être interne, cette nécessité n'en serait pas moins une.

Cette loi, non seulement nous la concevons nettement, mais nous la comprenons, nous en reconnaissons l'excellence, nous nous rendons compte des motifs pour lesquels, étant donné ce que nous

sommes et la situation où nous sommes placés, nous devons agir ainsi ; notre esprit est entièrement satisfait, c'est en connaissance de cause que nous nous déterminons, pour des motifs que de nous-mêmes nous préférons à tous les autres. La soumission volontaire à une loi qui s'impose à notre esprit par sa parfaite sagesse constitue la véritable liberté ; si nous sommes libres, c'est parce que nous sommes raisonnables : « Totius libertatis radix est in ratione constituta ». On dit qu'un homme est esclave de ses préjugés, de ses passions, on ne dit pas qu'il soit esclave de sa science, de ses vertus ; il n'est pas moins déterminé dans un cas que dans l'autre, mais non de la même manière. Leibnitz et Kant ne croyaient pas que d'autres conditions fussent requises ; l'un définit la liberté la spontanéité d'un être intelligent [1], et répète à plusieurs reprises

1. « Libertas est spontaneitas intelligentis, itaque quod spontaneum est in bruto vel alia substantia intellectus experte, id in homine vel alia substantia intelligenti altius assurgit et liberum appellatur.... Tantum vero abest ut hoc libertati præjudicet ut potius, si quid unquam, illi maxime faveat. » LEIBNITZ, édit. Dutens, t. I, p. 163. — « Eo magis est libertas, quo magis agitur ex ratione ; eo magis est servitus, quo magis agitur ex animi passionibus. Nam, quatenus agimus ex ratione, eo magis sequimur perfectionem nostræ naturæ ; quo vero magis ex passionibus agimus, eo magis servimus potentiæ rerum extranearum. » LEIBNITZ, éd. Erdmann, 669. — « Voici ce qui a été dit de plus juste concernant le rapport des volontés et de leurs motifs : De ce que la volonté dépend toujours des motifs qui la déterminent, faut-il conclure que la volonté n'est pas libre ? Non. Car les motifs qui *me* déterminent sont *mes* motifs. En leur obéissant, c'est à moi que j'obéis, et la liberté consiste précisément à ne dépendre que de soi. » F. RAVAISSON, *Rapport*, p. 223 (à propos du livre de M. CH. DOLLFUS, *Méditations philosophiques*).

qu'être déterminé par la raison au meilleur c'est être le plus libre [1]; pour l'autre, la volonté est la faculté de se déterminer soi-même à agir conformément à la représentation de certaines lois.

Nous ne sommes pas seulement intelligence et volonté : le cœur joue un rôle considérable dans la vie de tous les hommes, et surtout des meilleurs. L'amour est le grand moteur de l'activité humaine, mais l'amour de ce qui est moralement bon n'est pas un sentiment comme les autres; il ne présente pas à beaucoup près les mêmes caractères que les passions : c'est l'épanouissement libre et spontané du cœur [2]. Le bien et le bien seul est aimable pour lui-même; toutes les fois que l'homme aime ce qui est mauvais, c'est qu'il est entraîné et aveuglé par quelque cause extérieure : la conception de ce qui est véritablement bon n'apporte pas moins de satisfaction au cœur qu'à la raison. Malebranche a très clairement montré [3] la différence qui existe entre la

1. LEIBNITZ ne se lasse pas de le répéter: « Nous ne sommes libres que dans la mesure de notre intelligence... Etre libre, c'est se résoudre en pleine connaissance de cause, pour des raisons qu'on accepte et qu'on fait siennes, c'est subordonner son activité à sa raison. » — *Nouv. Ess.*, l. II, ch. XXI, 8, 9, 15. « L'âme est libre dans les actions volontaires où elle a des pensées distinctes et où elle montre de la raison. » — *Abrégé de la controverse*, VIIIe obj. Il n'y a rien de moins servile que d'être toujours mené au bien et toujours par sa propre inclination sans aucune contrainte et sans aucun déplaisir.

2. C'est ce qu'exprime l'ange Raphaël dans MILTON (*Paradise lost*, V, 538) :

Freely me serve,
Because we freely love, as in our will
To love or not; in this we stand or fall.

3. MALEBRANCHE, *Traité de morale*, III, 16, et *Traité de la nature*

violence qu'exerce sur nous l'attrait du plaisir et cet *amour de choix* que fait naître la lumière intellectuelle, de sorte que nous nous portons de nous-mêmes à faire ce que nous reconnaissons être le bien. Ainsi le développement normal de notre personnalité n'implique pas la subordination d'un élément de notre être à un autre : l'activité de notre âme étant une et simple, elle est asservie ou affranchie tout entière.

Il en résulte que, toutes les fois que nous prenons une décision véritablemeut personnelle et libre, notre action ne peut être que raisonnable et bonne; en d'autres termes, nous ne pouvons attribuer à la liberté que celles de nos actions qui sont conformes à la raison et au devoir. L'homme est véritablement né pour faire le bien, comme pour connaître la vérité; il n'a pas besoin d'y être stimulé par quelque motif extérieur; son activité s'y porte naturellement et spontanément. Toutes les fois que rien ne s'oppose à l'exercice de notre raison, à la manifestation de notre liberté, à la générosité de notre cœur, nous portons un jugement droit et nous accomplissons le bien avec joie; seul l'accomplissement du bien peut remplir et rassasier notre cœur, seule la pratique de la vertu peut nous assurer le bonheur, c'est-à-dire un plaisir sans mélange et sans inquiétude. Lorsque nous faisons le mal, c'est que nous sommes dominés par quelque influence du dehors.

L'action libre n'est donc pas, comme on l'a sou-

et de la grâce, art. XXVIII-XXXI. — Cf. KANT, *Fondements de la métaph. des mœurs*, 1re section, p. 23.

vent répété, un phénomène sans cause; elle n'est pas, comme le prétendait M. Vallier dans son livre de *l'Intention morale*, un mystère inintelligible et absurde; elle n'est pas l'effet d'un caprice, d'une décision arbitraire; elle ne constitue pas une infraction aux lois de la nature, elle n'y introduit pas de désordre; elle résulte, comme tous les phénomènes, de l'application d'une loi dont rien n'a empêché la manifestation. « La liberté, dit M. Fouillée, est déterminée à se déterminer elle-même [1]. » Que faut-il entendre par là? Nous ne saurions accepter la formule que propose le même auteur : « La forme essentielle de la liberté, c'est de vouloir pour vouloir, de se déterminer par soi-même pour se déterminer par soi-même [2]. » La forme essentielle de la liberté, à notre avis, c'est de vouloir une chose parce que la raison la commande; se déterminer par soi-même, c'est se déterminer conformément à la raison. Vouloir pour vouloir nous paraît une forme sans matière, c'est-à-dire quelque chose d'inconcevable. De plus, cette définition semble donner à entendre que nous pouvons choisir indifféremment le mode de manifestation de notre indépendance, et l'indifférence ne peut jamais exister pour une volonté libre.

II. — Mais il s'en faut de beaucoup que notre conduite soit toujours raisonnable et bonne. Considérons donc les cas, malheureusement trop fré-

1. A. Fouillée, *Liberté et Déterminisme*, 2e part, l. III, ch. II, 3, p. 262.
2. A. Fouillée, *loc. cit.*, p. 255.

quents, où l'homme fait le mal : il est impossible de ne pas être frappé de ce fait, que sa décision ne présente plus du tout les mêmes caractères que quand il fait le bien. La résolution est volontaire, on n'en saurait douter; mais est-elle véritablement libre? L'agent s'est-il déterminé de lui-même et par un usage entièrement indépendant de sa propre activité? Qui ne voit au contraire que la cause de l'acte mauvais est toujours le triomphe de l'une des influences que nous avons énumérées et qui sont les antagonistes de la spontanéité morale? Soumettez à une analyse rigoureuse une violation quelle qu'elle soit de la loi morale : vous reconnaîtrez toujours qu'elle a pour principe ou la passion, ou l'intérêt, ou l'action complexe du milieu, ou l'habitude. La cause du bien que nous faisons est en nous, la cause du mal est hors de nous; si nous l'accomplissons, c'est que nous sommes entraînés par une force extérieure, nous subissons une loi que nous n'avons pas faite, nous sommes hétéronomes. S'insurger contre la loi morale, ce n'est pas assurer son indépendance, c'est se donner un maître [1].

Comment se fait-il donc qu'un être intelligent tel que l'homme se laisse emporter à manquer à son devoir? Ne s'aperçoit-il pas que ce qu'il fait est mal? La raison ne proteste-t-elle pas contre le parti qu'il veut prendre? Eh non, c'est précisément

1. Des idées analogues ont été développées en Allemagne au commencement de ce siècle, par F. Baader : pour lui, le bien seul est libre; le mal, c'est l'esclavage. Le libre arbitre est la faculté de choisir entre la liberté et la servitude.

pour cela qu'il fait le mal. Les sentiments, les passions, les habitudes n'ont prise sur la volonté que parce qu'ils déterminent tout d'abord l'intelligence; le premier effet de ces influences est d'imprimer une certaine direction à nos pensées. Il y a toujours conformité entre le jugement et la détermination : l'action que nous nous décidons à faire est celle que nous estimons la meilleure. Comme le soutient M. Bain, toute croyance se manifeste par une tendance à agir en conséquence; toute action est produite par une croyance; la croyance est une force qui gouverne notre conduite et nous dirige efficacement vers le bien ou vers le mal [1]. Si l'homme viole la loi morale, c'est qu'une cause extérieure a tout d'abord faussé son esprit. Il est impossible que nous fassions volontairement ce que nous savons être mal. La connaissance du bien n'est pas seulement la condition nécessaire de la pratique de la vertu, c'en est la condition suffisante. La cause immédiate du péché est toujours un jugement faux, « *peccatum omne ab errore* ».

III. — Mais alors est-il possible de parler de responsabilité morale? Nous ne nous trompons pas, nous sommes trompés. Est-il donc en notre pouvoir d'éviter l'ignorance et l'erreur? Dépend-il de nous de bien juger? Gardons-nous avant tout de mal poser la question, ce qui naturellement la rendrait insoluble : il ne nous est certes pas possible d'affirmer ou de nier à notre gré, de prendre telle ou

1. A. Bain, *The Emotions and the Will*, p. 505 sq.

telle proposition pour vraie ou pour fausse. Il s'agit ici de savoir si le jugement que nous portons sur la valeur morale des diverses actions nous est imputable.

Lorsque nous délibérons avant de prendre un parti, les différents motifs qui agissent sur notre esprit sont loin de présenter la même physionomie; ceux que nous suggère la conscience morale offrent un caractère à part : ils diffèrent de tous les autres, non par leur intensité, mais par leur valeur; ils constituent une obligation absolue de faire ce que la raison proclame bon, une défense formelle de faire ce qui est mauvais. « La loi morale, dit Kant, n'agit pas sur nous de la même manière que les sentiments : ce n'est plus un facteur émotionnel ou pathologique, c'est un impératif [1]. »

C'est le caractère impératif de la loi morale qui est le principe et la garantie de notre liberté. La conscience nous interdit de nous comporter de telle façon; au contraire, nos habitudes, nos inclinations nous y engagent. Le conflit de ces deux puissances hétérogènes ne peut passer inaperçu : il frappe nécessairement notre esprit. Nous reconnaissons que c'est un devoir pour nous de suspendre notre jugement, de réfléchir; dès que nous faisons cet effort, nous échappons à la fatalité et à l'empire des causes externes. La première règle de la méthode qu'il faut appliquer pour découvrir la vérité dans les sciences est, comme l'a enseigné Descar-

1. *Fondements de la Métaph. des Mœurs*, 1re section, Barni, p. 23.

tes, de ne jamais rien accepter comme vrai qu'on ne reconnaisse évidemment être tel ; de même la première règle de la morale pratique est de ne jamais rien accepter comme bien qu'on ne reconnaisse évidemment être tel, en évitant soigneusement la prévention et la précipitation [1]. Nous comprenons pourquoi telle action est moralement mauvaise, nous reconnaissons que les avantages physiques, pécuniaires ou sociaux qu'elle peut nous procurer ne sont rien en comparaison des biens moraux : l'aversion qu'elle nous inspire alors est plus forte que les inclinations qui nous y sollicitent. Par contre, notre raison, affranchie de toute entrave, conçoit l'action qu'il est logique et bon de faire; nous nous rendons compte de ce qu'elle a d'excellent, nous sentons pourquoi elle est obligatoire, nous l'accomplissons volontairement et librement.

Ce n'est donc pas notre faute si nous avons été soumis à telle tentation et si la tentation a été forte, car la plupart du temps cela résulte des circonstances extérieures; mais c'est notre faute si nous n'y avons pas résisté. Nous ne sommes pas responsables de ce qu'une mauvaise pensée s'est présentée à notre esprit; elle peut être suggérée par ce que nous voyons, par ce que nous entendons, par ce que nous

1. Cf. MALEBRANCHE, *Traité de morale*, ch. V et VI. « C'est un principe commun à la logique et à la morale qu'il ne faut consentir qu'aux idées claires et suspendre son adhésion jusqu'à ce qu'on soit invinciblement porté à la donner. Cette puissance de consentir ou de ne pas consentir à la vérité est la liberté d'esprit.... L'attention est le plus solide fondement de la vertu, et la capacité d'être attentif est la force d'esprit. »

lisons : étant donnée la situation où nous nous trouvions, nous ne pouvions pas ne pas l'avoir; mais nous sommes responsables de ne pas l'avoir chassée. Que faut-il au juste entendre par là? Prenons bien garde de ne pas être dupe des mots et de ne pas réaliser d'abstractions : l'idée n'est pas quelque chose que nous trouvions en nous et que nous puissions rejeter. La conception de l'idée est un acte de notre esprit; tant qu'il y pense et s'y arrête, elle subsiste; du moment qu'il se porte sur un autre objet, il ne reste rien de l'idée, sinon cette tendance plus ou moins forte à la concevoir de nouveau, cette habitude qui constitue la mémoire. On voit donc à quelle condition nous pouvons nous affranchir de la présence et de l'obsession d'une idée : il suffit pour cela d'imprimer une autre direction à notre esprit, de fixer notre attention sur quelque autre objet. Mais cela même est-il en notre pouvoir? Dépend-il de nous de faire attention à ce que nous voulons? Oui certes. A quelle condition voulons-nous donc faire attention à ceci ou à cela? M. Ribot a publié tout récemment une étude fort intéressante sur l'attention; il met en lumière la différence qui distingue l'attention spontanée, que l'on pourrait peut-être appeler passive, et l'attention volontaire. Cette différence est si profonde qu'elle constitue un véritable contraste. L'attention spontanée est celle dont parle Condillac; elle est l'effet d'une sensation plus forte que les autres. Quant à l'attention volontaire, elle a toujours pour point de départ l'attention spontanée; il faut toujours qu'elle soit provoquée par

quelque motif. Si nous faisons un effort pour fixer et arrêter notre esprit sur tel ou tel objet, c'est que pour une raison ou pour une autre cet objet nous intéresse. Il semble au premier abord qu'en analysant ces raisons on remontera toujours à des causes indépendantes de notre volonté. Mais les jugements moraux, ainsi que nous l'avons déjà dit, se distinguent de tous les autres par leur physionomie propre ; ils donnent naissance à un intérêt d'une nature toute spéciale, à un intérêt moral : le sentiment que nous devons faire ou ne pas faire telle action frappe notre attention. Si nous ne nous y arrêtons pas, nous sommes coupables ; si nous réfléchissons, nous sommes du même coup délivrés et affranchis des mauvaises pensées.

Ce n'est pas tout. Tandis que nous ne saurions la plupart du temps être tenus pour responsables d'avoir conçu de mauvaises pensées, qui nous ont été inspirées par nos perceptions et nos sensations, nous le sommes au contraire de ne nous pas être avisés du bien que nous devions faire. Que d'hommes, quand on leur reproche de ne pas avoir fait ce que commandait le devoir, répondent : « Que voulez-vous? l'idée ne m'en est pas venue à l'esprit », et se croient effectivement excusés. Il n'en est rien, car cette idée ils l'auraient conçue s'ils avaient voulu, s'ils avaient fait un effort de réflexion, puisque la conception du bien est le résultat naturel de l'activité spontanée et indépendante de l'esprit : si l'intelligence n'y est pas parvenue, c'est faute d'avoir exercé une puissance qu'elle portait en elle et dont

elle devait faire usage. M. Janet paraît craindre que l'habitude de réfléchir longuement avant de nous décider n'engendre l'irrésolution et ne nous rende incapables d'agir [1]; pour nous, nous ne croyons pas que ce danger soit réel, puisque l'esprit ne se borne pas à examiner les idées qui lui sont suggérées, mais en crée par sa spontanéité propre qui lui donnent pleine satisfaction. Toutefois, pour nous conduire à la découverte de ce qui est véritablement bon, il importe que nos réflexions soient sincères et impartiales et que nous ayons soin de ne donner dans aucun des pièges que signale M. Janet. On emploie souvent, pour représenter notre condition morale, des comparaisons dont quelques esprits paraissent être dupes. C'est ainsi que l'on dit que notre cons-

1. « Sans exclure la réflexion de la conduite humaine et sans prétendre que l'homme doive attendre, comme Socrate, la voix d'un démon familier, il ne faut pas oublier cependant qu'au point de vue pratique il n'est pas bon de trop raisonner. Une analyse trop subtile des difficultés morales, une recherche trop curieuse du pour et du contre a plus souvent pour effet d'obscurcir la conscience que de l'éclairer; les sophismes latents de la passion et de l'intérêt personnel savent se cacher sous l'apparente impartialité d'un examen trop prolongé; et la raison, en croyant plaider la cause de la sagesse, n'est souvent, sans le savoir, que l'avocat de nos faiblesses cachées. Un autre danger, résultat trop fréquent de l'examen en matière morale, est de décourager la volonté, de la laisser en suspens entre deux partis, incapable de choisir entre l'un et l'autre. Sans doute il faut faire tous ses efforts pour ne pas se tromper en agissant, mais enfin il y a une règle supérieure encore, c'est qu'il faut agir. La société a des tribunaux qui jugent en dernier ressort et dont on n'appelle plus. Il faut également pour la pratique un juge en dernier ressort, que l'on suppose infaillible. Quelque embarrassée que soit une cause, il faut en finir. En toutes choses, il faut un dernier mot. » P. JANET, *Morale*, IIIe partie, ch. I, p. 341.

cience est un champ de bataille où se livre la terrible mêlée des motifs; mais on semble oublier que nous n'assistons pas au combat en spectateurs impartiaux, que nous pouvons, si nous le voulons, intervenir et assurer le triomphe de l'un des belligérants. On compare encore les motifs aux instruments d'un orchestre nombreux qui exécute une symphonie; il semble alors que, pour que nous puissions entendre la voix de la raison, il faille que les autres instruments fassent silence ou baissent le ton; tandis qu'en réalité la raison, qui n'est autre que nous-mêmes, peut, si nous le voulons, élever la voix et dominer tous les autres bruits. En d'autres termes, c'est toujours le motif le plus fort qui nous détermine; mais en face de tous les motifs qui doivent leur force et leur poids à des causes extérieures, il existe un autre motif essentiellement personnel auquel nous pouvons, si nous le voulons, assurer une puissance prépondérante [1].

La loi que nous prescrit la conscience est une loi obligatoire, mais non pas nécessaire; nous pouvons ne pas lui obéir et souvent nous n'en tenons aucun compte; nous ne nous arrêtons pas à réfléchir avant d'agir; nous nous laissons entraîner par nos passions, nos intérêts, nos habitudes, nous portons un jugement faux sur la valeur des actions et nous faisons le mal.

1. « Le meilleur n'est reconnu et jugé tel que par l'être actif qui fait un effort pour le chercher et qui y arrête sa pensée, qui élève ainsi une idée, un souvenir, à ce degré où il plaît plus à la conscience, au sens interne, que l'impression ne plaît aux sens externes. » MAINE DE BIRAN, *Œuvres inédites*, t. II, p. 216.

Comment devons-nous juger la conduite des grands criminels? Comment se fait-il que certains hommes en viennent à commettre des actes si affreux? Sans doute s'ils raisonnaient comme nous, s'ils voyaient toute l'horreur de leurs forfaits, ils en concevraient une violente aversion et ne se laisseraient point aller à les accomplir. Nul ne commet un crime pour le crime lui-même; nul ne tue, n'incendie, ne trahit sa patrie pour le plaisir de tuer, d'incendier ou de trahir, mais pour s'enrichir, pour assouvir sa vengeance, pour parvenir au pouvoir ou à la renommée. Aveuglés par des passions violentes, certains hommes considèrent ces avantages comme plus précieux que la vertu, et, s'ils commettent des crimes épouvantables, c'est qu'ils croient échapper par là à de plus grands malheurs. Le premier effet de leurs vices a donc été de fausser leur esprit et de les rendre incapables de connaître le bien et le mal [1]. On dit quelquefois qu'ils s'endurcissent volontairement contre le remords : non pas. Mais il en est du remords comme de toutes les autres souffrances : il s'émousse par la prolongation et la répétition mêmes,

1. « Lorsqu'un homme sacrifie volontairement son intérêt bien entendu à une jouissance prochaine, mais dangereuse, je ne dois pas juger de sa clairvoyance par la mienne et croire qu'il compare avec le même sang-froid et prononce avec la même impartialité; sa raison est soumise à une influence qui la circonvient et l'altère, je veux dire l'influence incalculable de la passion. Ce que j'aperçois, il ne l'aperçoit pas, et ce qu'il voit comme moi, il le voit d'une autre manière, sous d'autres proportions et d'autres couleurs.... Quel homme, au moment où sa passion était satisfaite, n'a pas senti comme un voile qui tombait de ses yeux et ne s'est pas étonné de voir seulement alors ce qui était si manifeste? » E. Bersot.

de sorte que, tandis qu'ils sont de plus en plus fortement emportés par leurs passions, le contrepoids qui les devrait arrêter perd de plus en plus de son efficacité. Ils sont responsables de leurs attentats, car si, au lieu de se laisser entraîner par leur rage, ils s'étaient donné la peine de réfléchir, d'arrêter leur esprit et d'examiner ce qu'ils allaient faire, ils auraient reconnu la fausseté de leur jugement et se seraient bien gardés de tels forfaits. Mais leur erreur, si coupable qu'elle soit, les rend dignes de pitié; et c'est surtout sur le progrès de la culture intellectuelle, sur le développement des esprits que nous devons compter, c'est à lui que nous devons recourir pour voir diminuer le nombre et la gravité des crimes.

Rendons-nous donc un compte exact de notre condition. L'action déterminante que les causes extérieures exercent sur notre volonté est un phénomène naturel, qui ne peut pas ne pas se produire et qui est régi par des lois nécessaires. Nous apportons en venant au monde un certain tempérament; l'accomplissement des phénomènes vitaux, le mode de fonctionnement de nos organes corporels est pour nous le principe de beaucoup de plaisirs et de douleurs. Un grand nombre d'autres sensations nous sont fournies, un grand nombre d'idées nous sont suggérées par les circonstances dans lesquelles nous sommes placés, par les objets et les êtres dont nous sommes entourés, par les exemples que nous avons sous les yeux, par le milieu cosmique et surtout social où nous vivons, par les actions enfin

que nous accomplissons : ainsi prennent naissance des inclinations, des tendances, des passions, des habitudes qui, abandonnées à elles-mêmes, deviennent de plus en plus impérieuses. Que dis-je? elles sont continuellement fortifiées et excitées par la répétition des mêmes circonstances. La spontanéité naturelle de notre activité, la tendance interne qui nous porte à faire ce qui est raisonnable et bon, ne se peut manifester qu'à condition de triompher de tous ces adversaires. Mais en aura-t-elle la force? Cela dépend de nous et de nous seuls. Socrate et tous les moralistes après lui ont soutenu que la vertu ne peut s'enseigner, que c'est un bien véritablement personnel, que chacun peut et doit l'acquérir par ses propres efforts. Notre volonté n'est libre que si nous le voulons et dans la mesure où nous le voulons. Si nous n'y résistons pas, les puissances extérieures s'emparent entièrement de notre personne et exercent sur notre conduite l'empire le plus absolu. L'existence en nous d'une spontanéité morale nous est révélée par la conscience, et la conscience juge en même temps par quels caractères cette tendance se distingue de toutes les autres : nous comprenons pourquoi elle nous porte à faire telle action et nous sentons que c'est notre devoir de lui obéir. Nous pouvons prendre un empire immédiat sur nos pensées, en arrêter le cours, et cet effort d'attention émancipe notre activité.

Ne l'oublions pas enfin : cet effort diminue par la répétition, et l'habitude le rend de plus en plus

facile [1]. Le principe de la liberté de la volonté est donc la liberté de l'intelligence, et le principe de celle-ci est le caractère obligatoire de la loi morale. Les stoïciens avaient bien raison de le dire : le sage seul est véritablement libre; il a pris l'habitude de réfléchir avant d'agir, de se rendre compte de ce qu'il fait; plus son intelligence est fortifiée et éclairée par l'exercice, plus elle discerne vite et sûrement ce qui est vrai et ce qui est bien. Tantôt elle lui suggère un grand nombre d'actions entre

1. Les conséquences de l'attention au point de vue de la valeur morale de notre conduite sont parfaitement mises en lumière dans une page peu connue de Maine de Biran : « Il n'est pas difficile de prouver que l'attention et la réflexion sont des facultés vraiment morales. On ne peut en effet apprendre à se rendre maître de son attention en la fixant sur les objets, en cherchant à pénétrer le fond des choses, à en voir nettement toutes les faces, sans acquérir par là même cet empire sur soi qui est la source de toutes les grandes qualités de l'âme et de toutes les vertus qui font l'ornement de notre espèce. Au contraire, les habitudes d'inattention et de légèreté contribuent à engendrer une multitude de vices. C'est à elle qu'il faut rapporter même en grande partie la dureté apparente du cœur, les passions personnelles et antisociales. Si, plus maîtres de notre attention, nous savions l'arrêter sur les maux d'autrui, combien nous frémirions à la seule idée d'en être les causes! Comme nous sentirions mieux le besoin de les soulager ou de les prévenir! Ainsi pourrait se développer une sensibilité vraiment morale, savoir celle qui naît de l'exercice même de nos facultés actives et de nos jugements, au lieu de les former et d'en être le principe. L'habitude de suspendre son jugement et de ne se rendre qu'à l'évidence ou aux motifs raisonnés de croyance, habitude sans laquelle il n'y a pas de véritables progrès intellectuels, n'est-elle pas aussi le fondement des qualités morales les plus essentielles, de la prudence dans la conduite de la vie, de la rectitude et de l'équité dans nos jugements sur les actions des hommes? N'est-elle pas un exercice de cette liberté sans laquelle l'homme, incapable de science et de vertu, n'est pas une personne? » MAINE DE BIRAN, *Œuvres inédites*, t. I, p. 120.

lesquelles il sait choisir, un grand nombre de motifs dont il pèse exactement la valeur; tantôt il ne s'avise que d'une seule action, mais elle satisfait pleinement la raison; il agit donc immédiatement, mais, s'il se détermine, c'est en vertu du jugement qu'il a porté, et, si sa détermination est libre, c'est parce qu'elle est conforme à la raison [1].

IV. — Il y a deux sortes de cas dans lesquels, tout le monde le reconnaît, il ne peut pas être question de responsabilité : tout d'abord l'impossibilité où l'homme se trouve quelquefois d'agir autrement qu'il ne le fait, quand il exécute par exemple un ordre auquel il ne peut se dérober et qu'il n'est pas en lui d'examiner ce qu'il a à faire; puis la folie, puisque le fou est incapable de fixer son attention, de réfléchir, de discerner le vrai et le bien. Notre activité intellectuelle et morale ne se peut exercer que tant que la vie corporelle se poursuit dans certaines conditions déterminées. Il arrive quelquefois que cet ordre est troublé par des circonstances sur lesquelles la volonté n'a aucune prise. Le cerveau est un organe prodigieusement complexe et délicat : il suffit que telle ou telle partie soit atrophiée ou au contraire hypertrophiée, que tel groupe de fibres et de cellules soit atteint de

1. « A mesure que mon intelligence se développe, j'ai l'idée d'un plus grand nombre d'actions qui me sont possibles, mais en même temps je comprends et je juge mieux leur valeur.... Lorsque la liberté sera à son maximum, il n'y aura plus qu'un seul objet de choix possible et, conséquemment, il n'y aura plus de choix. » A. Fouillée, *Liberté et Déterminisme,* 2e partie, liv. III, ch. vi, 1, p. 348.

paralysie ou devienne le siège d'une activité extraordinaire, pour que le désordre s'introduise dans la vie mentale et par suite dans la conduite de l'individu : que de causes physiques, physiologiques et morales peuvent à chaque instant apporter le trouble dans les fonctions du cerveau! Chez certains hommes, le désordre cérébral est constant, du moins à partir d'un certain jour; chez tous, il peut être produit à tel ou tel moment par un accident violent. Il y a donc des maladies de la volonté, sur lesquelles M. Ribot a publié de savantes études; dans toutes, l'impossibilité d'agir où se trouve la volonté personnelle tient à la perturbation des circonstances extérieures. On parle beaucoup aujourd'hui des expériences faites par les médecins aliénistes sur l'hypnotisme et la suggestion; le sujet ne possède aucun pouvoir de direction ou de contrôle sur ses pensées; sa conduite échappe dès lors à toute imputabilité morale. Un professeur de droit, M. J. Liégeois, a, de ces observations, tiré, au point de vue de l'application des lois pénales, des conséquences qui ont fait sensation. Nous n'avons pas à discuter ici la question de la responsabilité sociale; au point de vue moral, la seule chose qui engage la responsabilité, c'est l'application volontaire de l'esprit, c'est l'attention et la réflexion.

Il arrive souvent que nous sommes responsables de nos intentions mêmes. Nous sommes coupables d'avoir eu l'intention de faire une mauvaise action, parce que, l'idée s'en étant présentée à notre esprit et l'ayant sérieusement tenté, nous n'avons pas

fait d'effort pour nous en débarrasser, nous n'avons point réagi. Il est quelquefois méritoire d'avoir eu l'intention de faire une bonne action. Nous avons conçu une idée, nous en avons compris toute la beauté, nous nous sommes plu à y songer, à développer en nous les sentiments qui nous portaient à la réaliser. Mais le mot intention est extrêmement vague; il désigne un grand nombre de phénomènes psychologiques très différents, depuis la simple conception de l'idée jusqu'à l'exécution exclusivement. C'est pour cela que l'on dit tantôt que l'intention compte pour le fait, tantôt que l'enfer est pavé de bonnes intentions. selon que l'exécution a été, malgré tous nos efforts, empêchée par des circonstances indépendantes de notre volonté, ou que nous n'avons pas pris la peine de réfléchir suffisamment et d'exercer notre volonté.

Ne nous y trompons pas, en effet : dans le conflit qui s'éveille en nous, nous n'avons prise que sur l'un des antagonistes. Nous faisons un effort pour réfléchir, pour découvrir la vérité, pour distinguer ce qui est bien et ce qui est mal; le succès de notre entreprise ne dépend pas seulement de l'énergie de notre volonté, mais aussi de la force des obstacles qu'il nous faut surmonter. C'est pour cela que l'accomplissement du bien n'est pas toujours méritoire au même titre, que le même acte contraire à la loi morale n'est pas toujours également coupable. Notre responsabilité est atténuée dans la mesure des difficultés avec lesquelles nous nous trouvons aux prises. Cependant l'impossibilité où

nous sommes actuellement de comprendre et de faire ce que commande la conscience ne constitue pas toujours une excuse suffisante : nous sommes entraînés irrésistiblement par la violence de nos passions et de nos habitudes; mais nos passions et nos habitudes ne possèdent cette puissance extraordinaire que parce que nous la leur avons laissé prendre; elles ne l'ont pas toujours eue, elles l'ont acquise peu à peu par notre faute : il fut un temps où nous aurions pu leur tenir tête, si nous avions voulu. Notre liberté est aujourd'hui perdue, mais il dépendait de nous de la sauver par une attention toujours vigilante. Pour rester maître des passions, l'esprit doit, selon l'expression de Leibnitz, y pourvoir de loin, car dans le moment du combat il n'est plus temps d'user d'artifices. Notre volonté est enchaînée aujourd'hui, mais parce qu'elle s'est laissé faire, parce qu'elle ne s'est point suffisamment exercée; notre servitude est une servitude volontaire, comme disait La Boétie; pour y échapper, il nous eût suffi de le vouloir [1].

Il y a même des cas, ainsi que le remarque M. Beaussire, où l'homme est responsable d'être devenu fou, parce que la perte de la raison est le résultat de ses imprudences, de ses fautes ou de ses désordres [2].

1. « Celui qui par sa faute est devenu injuste ne peut se guérir tout d'un coup, mais il dépendait de lui de ne pas commencer. On est coupable de vices devenus involontaires. » ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, III, VII, 1114 a, 19.

2. Voir aussi les curieuses remarques de M. F. BOUILLIER (*Études familières de psychologie et de morale*) sur la part de

De même que certains peuples portent des fers non par leur faute, mais par celle de leurs ancêtres, de même l'empire que telle ou telle tendance exerce sur nous s'explique souvent par l'influence de l'hérédité. Il y a même des hommes chez lesquels cette influence s'exerce avec une telle autorité que toute manifestation de l'activité personnelle est d'avance rendue impossible. Souvent aussi l'éducation que nous avons reçue, les opinions universellement admises à notre époque et dans la société dont nous faisons partie, ont engagé irrésistiblement notre pensée dans une certaine direction; ou bien encore les objets qui frappent nos sens, les événements qui s'accomplissent devant nous agissent sur nos sentiments avec une telle puissance qu'ils déterminent immédiatement notre jugement et notre action. Peut-il être encore question de responsabilité? Oui, sans doute, car alors même qu'il est tout à fait impossible que notre action soit absolument bonne, elle peut toujours l'être moralement, si nous écoutons la voix de la conscience, si nous faisons effort pour réfléchir et pour reconnaître de quel côté se trouve le bien. L'effet de toutes les influences que nous avons indiquées est de fausser notre esprit, de le rendre incapable de bien juger, de l'amener à approuver ce qui est réellement mal : notre conduite est donc mauvaise au point de vue objectif, mais elle peut être excellente au point de vue subjectif; la matière de l'acte est mauvaise, mais la

responsabilité que nous pouvons avoir jusque dans le cours de nos rêves.

forme en reste bonne, si nous avons voulu sincèrement faire le bien.

On dit souvent qu'il est plus facile à l'homme de faire le mal que le bien, et quelques auteurs vont jusqu'à prétendre que cela lui est plus naturel. La seconde de ces propositions est entièrement fausse, à notre avis; quant à la première, si elle renferme une grande part de vérité, il est aisé d'en rendre compte. Ce qui est naturel à l'homme, c'est le bien, et il a en lui une tendance innée qui le porte à le faire; mais une foule d'autres inclinations le sollicitent en sens contraire et sont continuellement, comme nous venons de le voir, renforcées par toutes sortes de causes. Rien n'est plus facile que de les suivre, il suffit de se laisser aller sans opposer aucune résistance, et l'on ne sent alors que le plaisir causé par leur satisfaction. L'accomplissement du bien, au contraire, exige un effort : il faut vouloir énergiquement et avec suite [1]; mais

1. « Le paresseux, l'ivrogne, le lâche.... ne disent pas qu'ils résistent à leur énergie, qu'ils surmontent leur volonté, qu'ils dominent leur courage et ainsi de suite. — Si nous classons tous les mobiles en sensuels et moraux, celui qui obéit aux premiers ne dit jamais de sa conduite qu'elle est le résultat d'une victoire sur sa conscience; mais celui qui obéit aux seconds parle toujours de la sienne comme d'une victoire sur ses appétits. Celui-là emploie des termes qui expriment l'inactivité, il dit qu'il oublie son idéal, qu'il est sourd au devoir, etc. Ces termes semblent impliquer que les motifs moraux peuvent être annulés sans effort et que la plus forte attraction se trouve dans la ligne de l'impulsion sensuelle. L'impulsion morale paraît en comparaison de l'autre ne faire entendre qu'une voix faible encore, qui a besoin d'être artificiellement renforcée pour prévaloir. C'est l'effort qui vient à son secours. — Mais qu'est-ce qui détermine la quantité de

l'effort diminue par la répétition, et quand on a goûté au plaisir de faire le bien, on le préfère à tous les autres.

V. — Dans quel cas donc notre conduite est-elle moralement mauvaise? C'est lorsque nous n'avons tenu aucun compte des avertissements et des ordres de la conscience morale, que nous n'avons fait aucun effort personnel, que nous n'avons pas pris la peine de réfléchir, que nous nous sommes laissés emporter par la passion ou par l'habitude : en un mot, nous n'avons pas fait ce que nous devions faire. Il n'est pas juste de dire que nous avons fait telle mauvaise action parce que nous l'avons voulu, car la véritable cause en est hors de nous, mais, si nous avions voulu, nous ne l'aurions pas faite. Il ne faut pas attribuer le crime à un abus, à un excès, mais à une abstention, à une défaillance de la volonté. Telle est la nature de la liberté qu'il est impossible d'en faire mauvais usage; mais il nous arrive souvent de n'en pas faire du tout usage. De même que, si nous nous trompons, ce n'est pas, comme le

l'effort? La grandeur de la résistance même. Si les impulsions sensuelles sont faibles, l'effort moral est faible. Ce qui le fait grand, c'est la présence d'un grand antagonisme à vaincre. » (W. James, *Critique philosophique,* 1880, t. II, p. 230.) — Cf. Delboeuf, *Revue philosophique,* nov. 1881. « Le paresseux, le buveur, le poltron ne s'avisent jamais de dire qu'il leur en coûte de s'abandonner à la fainéantise, à l'ivrognerie, à la peur, ou qu'ils maîtrisent leur activité, surmontent leur sobriété, réfrènent leur courage. Non, l'effort se porte toujours du côté des motifs moraux et jamais du côté des motifs sensuels.... L'effort volitionnel peut nous servir à accomplir le bien qui nous déplaît, à fuir le mal qui nous attire, et venir ainsi contrecarrer les inclinations qui nous sollicitent. »

croyait Descartes, parce que nous l'avons voulu, mais au contraire parce que nous n'avons pas voulu faire attention, arrêter notre esprit et suspendre notre jugement; de même quand nous avons commis le mal, ce n'est pas parce que nous l'avons voulu, mais parce que nous n'avons pas suffisamment voulu; nous avons péché non par action, mais par omission [1]. Nous sommes responsables, car c'est notre faute si le mal a été fait : mais nos fautes sont des faiblesses. Notre culpabilité n'est pas positive, elle est négative. Non plus que dans l'ordre des choses, le mal n'a jamais en nous de cause à proprement parler efficiente, « malum causam habet deficientem, non efficientem ».

VI. — Beaucoup de philosophes soutiennent que l'attribut essentiel de la personne humaine c'est le libre arbitre ou liberté de choix; c'est, selon l'expression de Descartes, « la faculté positive de nous déterminer à l'un ou à l'autre des deux contraires, c'est-à-dire à fuir ou à poursuivre, à affirmer ou à nier une même chose ». Cette opinion a été reprise au commencement de notre siècle par M. Cousin : pour lui, le libre arbitre est une arme à deux tranchants; il le définit la faculté de prendre une décision avec la conscience de pouvoir prendre le parti contraire : « La liberté c'est le pouvoir de résoudre, de vouloir, de choisir entre les diverses volitions possibles, de se décider pour

1. « Il n'y a rien de tel qu'un péché de commission; tous les péchés sont péchés d'omission. » (J.-E. Maude, *The foundation of Ethics*, New-York, 1887.)

l'une plutôt que pour l'autre, avec la conscience d'avoir pu choisir le contraire de ce qu'on a choisi et de pouvoir continuer ou suspendre sa résolution... C'est une grande puissance de pouvoir tout vouloir, même le mal, même l'absurde, même l'impossible [1]. » Elle a été soutenue et développée par tous les philosophes de l'école spiritualiste, M. J. Simon, M. Saisset, M. A. Jacques, M. Bouillier, M. Bersot, M. Vacherot. Nul ne l'a exprimée en termes plus précis que M. Janet : « Comment, dit-il, peut-on soutenir que nous avons la liberté du bien, si au moment où nous péchons nous ne pouvons rien faire d'autre que ce que nous faisons? Et si nous pouvons autre chose, et que nous ne l'ayons pas fait, comment soutiendrait-on que nous n'avons pas été libres de pécher? La liberté du bien n'est donc rien, si elle n'est pas en même temps la liberté du mal. Le libre arbitre suppose une condition manifeste, à savoir la possibilité des contraires [2]. »

Pour nous, nous repoussons absolument cette doctrine; nous nous refusons à faire du pouvoir de pécher le caractère et la condition de la liberté [3] ou, en d'autres termes, à attribuer le mal à une libre détermination de la volonté.

« La liberté, dit M. Desdouits [4], se porte d'elle-

1. V. Cousin, *Philosophie sensualiste,* 1re leçon, Locke, p. 354. — Cf. *du Vrai, du Beau et du Bien,* XIVe leçon; *Phil. écossaise,* XXIIIe leçon, p. 545.

2. P. Janet, *Traité élémentaire de philosophie : Psychologie,* § 256.

3. « Non pertinet ad definitionem liberi arbitrii posse peccare, nec libertas, nec pars libertatis est potentia peccandi. » (S. Anselme, *de Lib. Arb.*, I.)

4. Desdouits, *la Liberté et les Lois de la nature,* introduction.

même vers un but, tout en pouvant se porter vers un autre; son essence est l'indétermination, l'absence de toute loi. » Nous pensons, au contraire, que la liberté est déterminée au bien par sa nature même, que son principe et sa condition sont l'existence d'une loi catégoriquement impérative. M. Fonsegrive [1] la définit à son tour « le pouvoir en vertu duquel l'homme peut choisir entre deux actions contraires sans être déterminé par aucune nécessité..., le pouvoir imprévisible de préférer l'une ou l'autre, de faire pencher la balance » : il est ainsi conduit à prétendre que « la liberté est une notion négative, qui reste par conséquent indéterminée ». Nous croyons avoir montré que l'on se peut faire de la liberté une notion précise et déterminée et que cette notion est celle d'un pouvoir positif, selon le mot de Descartes. Et si cette notion est toute négative, est-il possible d'en faire la clef de voûte de la morale? Toutes les fois que nous agissons librement, c'est le bien que nous faisons; si nous commettons le mal, c'est que nous nous laissons asservir par des influences extérieures; mais comme c'est volontairement et par notre faute que nous sommes esclaves, nous sommes responsables de la perte de notre indépendance. Nous devons donc définir la liberté le pouvoir que possède l'homme de faire le bien volontairement et en connaissance de cause.

1. FONSEGRIVE, *Essai sur le libre arbitre*, 2e partie, préliminaires.

CHAPITRE V

DISCUSSION DES OBJECTIONS

I. — Notre détermination, avons-nous dit, est toujours conforme au jugement porté par notre esprit; de toutes les actions dont nous avons l'idée, c'est toujours celle que nous avons jugée la meilleure que nous accomplissons; toutes les fois que nous jugeons bien, nous agissons bien; en un mot, la connaissance et le discernement du bien sont les conditions nécessaires et suffisantes de la pratique de la vertu. Cette doctrine, professée dans l'antiquité par Socrate, a été très vivement attaquée par Aristote, dont la plupart des moralistes ont approuvé et reproduit les objections.

C'est l'opinion la plus répandue que l'homme peut, sachant ce qui est bien, préférer et accomplir volontairement le mal, qu'il peut aimer mieux autre chose que ce que son intelligence juge le meilleur, et qu'Ovide a eu raison de dire :

Video meliora, proboque,
Deteriora sequor [1].

« L'opinion de Socrate, dit Aristote, est manifestement en contradiction avec les faits.... Il est des hommes qui ne sont pas maîtres d'eux-mêmes et qui, sachant qu'une action est mauvaise, l'accomplissent néanmoins.... L'intempérant est un homme qui, excité par la passion, fait des choses qu'il sait mauvaises... On voit des hommes qui jugent bien, mais qui, parce qu'ils sont vicieux, choisissent ce qu'ils ne devraient pas préférer... Il en est qui sciemment font des actions injustes et qui par conséquent sont volontairement injustes [2]. »

C'est bien ainsi qu'à première vue les choses semblent se passer, mais un examen plus attentif nous amène à reconnaître que Socrate avait raison. Quelques services en effet que nous rende l'emploi de l'analyse dans l'étude de la psychologie comme dans celle de toutes les autres sciences, il peut aussi, si nous n'y prenons garde, nous entraîner à nous faire une idée très fausse de notre nature. Il se produit en nous un nombre considérable de phénomènes psychologiques très divers; il est donc nécessaire d'étudier chaque série séparément; mais gardons-nous de croire qu'ils puissent se produire

1. Ovide, *Métam.*, VII, 20, 21. — Euripide avait dit avant lui : *Médée*, 1078 :

Καὶ μανθάνω μὲν οἷα δρᾶν μέλλω κακά,
θυμός δὲ κρείσσων των ἐμῶν βουλευμάτων.

2. Aristote, *Éthiq. à Nic.*, VII, I, II, 1145 b, 12 ; VII, I, III, 1146 b ; III, IV, 1112 a, 10 ; III, V, 1113 b, 7 ; — *Magn. Mor.*, II, VI, 1200 b, 25.

séparément et surtout que notre âme soit composée de plusieurs parties distinctes. Il n'y a en nous qu'une seule âme, douée à la fois de sensibilité et d'intelligence. « Vouloir, entendre, imaginer, sentir, etc., ne sont que des diverses façons de penser qui appartiennent toutes à l'âme [1]. » Aussi chaque fois que nous concevons une idée, cette idée produit en nous une impression de plaisir ou de douleur; toutes les fois que nous éprouvons quelque plaisir ou quelque douleur, cette émotion excite en nous une série d'idées, et il est impossible de concevoir une pensée qui ne soit pas accompagnée de quelque sentiment, un sentiment qui ne soit pas accompagné de quelque pensée. « Il n'y a pas, dit M. Fouillée, d'idée sans quelque désir, d'idée dilettante et purement contemplative : toute idée est un mouvement vers l'objet pensé [2]. »

Tous les sentiments, comme l'a montré Bossuet [3], ont pour principe commun l'amour, et toutes nos inclinations ne sont que diverses formes de l'amour; or telle est la nature de l'amour qu'il est toujours produit en nous par la considération de quelque bien. Nous ne sommes pas de l'avis de Spinoza : « Ce n'est pas, dit-il, parce qu'une chose est bonne que nous la désirons, c'est parce que nous la désirons qu'elle est bonne [4]. » Nous partageons au contraire l'opinion d'Aristote : « Nous désirons une

1. Descartes, Lettre à M. X***. Cousin, t. VI, p. 340.
2. *Revue philosophique,* avril 1880, p. 392.
3. Bossuet, *Conn. de Dieu,* I, vi.
4. Spinoza, *Éthique,* 3e part., XXXIX, Scolie.

chose parce qu'elle nous paraît bonne, et ce n'est pas parce que nous la désirons qu'elle nous paraît telle [1]. » Dès que nous avons remarqué quelque bien dans une chose, nous ne pouvons pas ne pas l'aimer, et la seule raison pour laquelle nous aimons tels ou tels objets, c'est que nous les croyons bons; enfin nous aimons plus ou moins les objets selon qu'à notre jugement il y a en eux plus ou moins de bien. Sans doute nous aimons des hommes qui, nous ne l'ignorons pas, présentent de graves défauts; mais nous sommes persuadés qu'ils possèdent plus encore de qualités. Il ne peut jamais se faire que nous jugions une chose meilleure et que nous en aimions mieux une autre, et nous ne désirons jamais rien plus que ce que nous jugeons le meilleur. Mais, ne l'oublions pas, tandis que tous les hommes sans exception connaissent familièrement les plaisirs du corps, beaucoup n'ont aucune idée des plaisirs de l'esprit : on en peut trouver aussi qui ne connaissent pas par expérience le plaisir qu'il y a à faire le bien, de sorte qu'ils n'ont jamais fait la comparaison entre celui-là et les autres.

L'amour naît de ce jugement même par lequel nous reconnaissons et nous prononçons qu'une chose est bonne. Ainsi que le dit Aristote, « immobile, le bien meut le désir par l'irrésistible attrait de sa beauté ».

Dès que nous jugeons qu'une action est la meilleure, nous sommes très fortement inclinés et pous-

1. Aristote, *Métaph.*, XII, vii, 1072 *a*, 29.

sés à l'accomplir, et il n'en est pas qui puisse nous offrir plus de charmes [1].

Quel sens pourraient avoir ces mots : « Vouloir faire le mal », nous avouons ne le pas comprendre. Notre volonté, comme nous l'avons dit, ne se peut déterminer que grâce à la présence de certains motifs; pour que nous prenions une décision, il faut que nous ayons quelque raison de l'adopter. Nous ne pouvons donc vouloir faire le mal que si nous pouvons aimer et désirer ce que nous savons être mal; mais l'absurdité d'une pareille supposition n'est-elle pas manifeste? Par conséquent, du moment que nous avons jugé qu'une action est mauvaise, nous ne pouvons ni l'aimer, ni la désirer, ni la faire volontairement.

D'ailleurs, dès que nous examinons de près l'idée du mal et que nous cherchons à l'approfondir, nous nous apercevons qu'elle ne saurait être définie, parce qu'elle ne saurait être conçue d'une manière nette et distincte.

« Le mal n'est, en quelque ordre que ce soit, qu'un moindre bien; car il y a identité entre l'être et le bien, et le mal absolu serait le néant. Le mal

1. Spinoza, *Dieu, l'Homme et la Béatitude* (trad. P. Janet), 3e partie, ch. iv. « L'amour naît donc de la représentation et de la connaissance que nous avons d'un objet, et plus l'objet se montre grand et imposant, plus l'amour est grand et imposant en nous. » — Ch. v. « Nous pouvons nous affranchir de l'amour de deux manières : ou bien par la connaissance d'une chose meilleure, ou bien par l'expérience qui nous apprend que l'objet aimé que nous avons pris pour quelque chose de grand et de magnifique nous apporte beaucoup de douleur, de peine et de dommage. »

est un premier effort vers le bien, effort trop imparfait sans doute, qui ne tend et n'aboutit encore qu'à un bien partiel, incomplet, insuffisant, effort réel néanmoins, mais qui a devant lui une perspective infinie de progrès à accomplir, s'il le veut, dans le monde qui s'étend par toute l'éternité future... L'activité primitive des créatures est un effort naturel vers le bien [1]. » Il est impossible de rien imaginer qui soit complètement et absolument mal, et nous ne concevons jamais rien de mal que par comparaison et opposition avec quelque chose de bien [2]. Nous disons qu'une action est mauvaise quand il en est une meilleure qu'il eût dépendu de nous de choisir; mais il n'est aucun acte qui soit complètement mauvais, duquel nous ne puissions attendre quelque bien, quelque plaisir ou quelque avantage, qui ne puisse en un certain sens être appelé bon et donner naissance à une certaine inclination [3].

1. Leibnitz, *passim*.

2. Qu'est-ce que le mal? sinon le manque de bien. (S. Augustin, *C. Jul. pel.*, I, ix, 44.) — Le mal comme tel n'est pas l'objet du désir; aucun être ne le veut qu'à cause du bien qui lui est uni.... Le mal n'est pas un être, une substance, une nature. Qu'est-il donc? Il est une certaine absence du bien dans les êtres. S. Thomas, *Somme*, 1re part., quest. XIX, 9, et quest. XLVIII, 1. — S. Denys l'Aréopagite, *des Noms divins*, ch. iv. « On ne doit pas attribuer au mal une existence propre, indépendante, ni un principe où il trouve sa raison d'être.... Il est une privation, une défectuosité, une faiblesse.... Le mal n'existe pas sans quelque mélange de bien. Le mal est une déchéance du bien, et nul être ne saurait totalement déchoir du bien. »

3. Bossuet, *Traité du libre arbitre*, ch. xi. « Le plaisir que nous recherchons et qui nous fait faire tant de mal est bon de soi, et il est donné à la créature pour un bon usage. Ne vouloir manquer de rien, ne vouloir avoir aucun mal, ni rien par conséquent qui nous nuise, tout cela est bon visiblement

Quand nous agissons mal, c'est que nous jugeons meilleur ce qui, en réalité, est pire, ce que nous reconnaîtrons pire plus tard, lorsque nous serons revenus à une plus exacte appréciation des choses [1]. Notre jugement n'est pas d'accord avec la réalité, nous sommes dupes d'une erreur. Souvent l'homme fait ce qui est et ce qu'il sait moralement mauvais; cela tient à ce qu'auparavant il a jugé que le sacrifice d'un plaisir, de la richesse, de la vie serait un mal plus grand que la violation du devoir, c'est-à-dire qu'il a porté un faux jugement sur la valeur des différents biens.

C'est nier la liberté, dit-on souvent, que soutenir que nous ne pouvons pas préférer volontairement le mal au bien. « Comment pouvez-vous prétendre que nous sommes volontairement et librement bons, si vous n'avouez pas en même temps que nous pouvons être volontairement et librement méchants [2]? » Ceux qui défendent cette opinion avec le plus de chaleur sont ceux qui pourtant, sans s'apercevoir de la contradiction où ils tombent, enseignent que Dieu est libre et ajoutent qu'il lui est absolument impossible de vouloir le mal [3]. La faculté de faire le

et fait partie de la félicité pour laquelle nous sommes nés; mais ce bien recherché mal à propos est la cause qui nous pousse à la vengeance et à mille autres excès. Si l'on maltraite un homme, si on le tue, cette action peut être commandée par la justice et par conséquent peut être bonne. Commander est bon, être riche est bon; et ces bonnes choses, mal prises et mal désirées, font néanmoins tout le mal du monde. »

1. Platon, *Ménon*, 77 d, 78 b.
2. Aristote, *Magn. Mor.*, I, ix, 1187 a, 5 sq.
3. Saint Augustin, *Op. imp.*, I, lxxxi. « Il n'entre pas dans

mal, loin d'être la condition essentielle de la liberté, ne peut tenir qu'à l'impuissance, à l'insuffisance de l'intelligence. « La volonté, dit Malebranche, est le mouvement naturel qui nous porte vers le bien en général. » — « Vouloir, dit Bossuet [1], est une action par laquelle nous poursuivons le bien et fuyons le mal et choisissons les moyens pour parvenir à l'un et éviter l'autre. » Nous ne pouvons jamais vouloir ce qui est mal qu'en vertu de l'amour que nous ressentons naturellement pour le bien, c'est-à-dire lorsque nous prenons le mal pour le bien [2]. La volonté, selon les scolastiques, ne se peut porter vers le mal qu'autant qu'il lui est présenté par l'intelligence sous l'apparence de quelque bien. « Il est impossible, dit Leibnitz, que l'on veuille le mal en tant que mal; on ne le veut que parce qu'on le prend pour un bien : la volonté par nature ne va qu'au

l'essence de la liberté de pouvoir faire le mal ou ne pas le faire, de prendre l'un ou l'autre parti, car qui oserait dire que Dieu n'est pas libre et qui oserait dire aussi qu'il peut faillir? » — Saint THOMAS, *Summa theol.*, III[a], quæst. 18, art. 4. « Hæc dubitatio non est de necessitate electionis; quoniam deo convenit eligere.... quum tamen in Deo nulla sit dubitatio. Accidit tamen dubitatio electioni, in quantum est in natura ignorante.... Et sic patet quod dubitatio vel inquisitio non per se pertineat ad electionem sed solum secundum quod est in natura ignorante. »

1. BOSSUET, *Conn. de Dieu*, ch. I, 18.

2. « Nous ne pouvons rien aimer qui ne soit ou qui ne paraisse un bien. » (MALEBRANCHE, *Rech. de la vérité*, IV, 13.) — « Pour aimer le mal, il faut aimer le bien, car on ne peut aimer le mal que parce qu'on le regarde comme bien, que par l'impression naturelle qu'on a pour le bien. » (*Morale*, I, III, 15.) « Quand nous recherchons quelque chose d'où il doit résulter du mal, c'est toujours l'effet d'une erreur ou de la folie. » (BAIN, *les Émotions et la Volonté*.)

bien. Seule la volonté divine va infailliblement au plus grand bien, parce que seul l'entendement divin voit infailliblement le meilleur; mais l'homme, même quand il est le plus coupable, ne fait le mal que par erreur. — On ne saurait vouloir que ce qu'on trouve bon; et selon que la faculté d'entendre est avancée, le choix de la volonté est meilleur... Si nous préférons le pire, c'est que nous sentons le bien qu'il renferme, sans sentir ni le mal qu'il y a, ni le bien qui est dans la partie contraire.... La prévalence des biens aperçus incline sans nécessiter, quoique, tout considéré, cette inclination soit déterminante et ne manque jamais de faire son effet [1]. » En nous, comme dans l'univers entier, le mal ne peut jamais avoir une cause efficiente, mais seulement déficiente : « Bonum ex causa integra, malum ex quolibet defectu; malum causam habet non efficientem, sed deficientem [2]. » C'était l'opinion de saint Augustin : « Il ne faut pas chercher une cause efficiente à cette défaillance, non plus qu'il ne faut chercher à voir la nuit ou à entendre le silence. » C'est aussi celle de Bossuet : « Ainsi tout le mal qui est dans les créatures a son fond dans quelque bien. Le mal ne vient donc pas de ce qui est, mais de ce que ce qui est n'est ni ordonné comme il faut, ni rapporté où il faut, ni aimé ou estimé comme il doit être.... Telle est la cause du péché, si toutefois le péché peut avoir une véritable cause. Mais, pour

1. Leibnitz, *Nouv. Ess.*, II, xxi, 49. — Cf. *Confessio philosophica*.
2. Leibnitz, *Théodicée*, Ire part., 33.

parler plus proprement, comme le néant n'en a point, le péché, qui est un défaut et une espèce de néant, n'en a point aussi [1]. »

Nous ne voulons donc jamais que ce que nous jugeons bien et même ce que nous jugeons le meilleur. Parfois, il est vrai, comme le remarque Descartes, entre deux actions de valeur très inégale dont nous concevons l'idée, nous nous décidons à faire la moins bonne, mais c'est qu'alors nous considérons cette manifestation de notre volonté comme ce que nous pouvons faire de mieux [2]. Certaines choses nous paraissent belles jusqu'au jour où nous connaissons quelque chose de plus beau; nous ne pouvons plus croire le faux, quand nous connaissons le vrai. Dès que nous pouvons faire ce qui est bien, nous ne pouvons plus faire ce qui est mal; en ce cas, la puissance du plus fonde et supprime à la fois celle du moins. Nous ne sacrifions jamais aucun bien qu'à un autre bien que nous jugeons plus grand encore [3].

1. Bossuet, *Traité du libre arbitre,* ch. xi. — Saint Augustin : « Que personne ne cherche une cause efficiente de la mauvaise volonté. Cette cause n'est point positive, efficiente, mais négative, déficiente, parce que la volonté mauvaise n'est point une action, mais un défaut d'action.... »

2. Descartes, *Lettre au P. Mersenne,* VI, 134 : « Il nous est toujours libre de nous empêcher de poursuivre un bien qui nous est clairement connu ou d'admettre une vérité évidente, pourvu seulement que nous pensions que c'est un bien de témoigner par là notre franc arbitre. »

3. Aristote finit par le reconnaître lui-même : « Il est faux que le juste et l'injuste soient également faciles à l'homme juste; le brave ne peut trahir sa patrie et s'enfuir; il peut faire des choses très mauvaises, mais non pas les faire méchamment, ὡδὶ ἔχων. » *Eth. à Nic.*, V, xiii, 1137 *a*, 6, 20.

Ainsi nous ne pouvons mal agir, dès qu'il nous est donné de bien juger. Quand un homme comprend ce qui est bien, il est porté à le faire, non par la nécessité, mais par le mouvement même de sa nature. C'est à cette opinion que s'était arrêté Descartes : « D'autant que notre volonté ne se portant à suivre ou à fuir aucune chose que selon que notre entendement la lui représente bonne ou mauvaise, il suffit de bien juger pour bien faire [1]. » Et dans une lettre que nous avons déjà citée : « Voyant très clairement ce qu'il faut faire, on le fait infailliblement, sans aucune indifférence... Il est, ce me semble, certain que *ex magna luce in intellectu sequitur magna propensio in voluntate;* en sorte que, voyant très clairement qu'une chose nous est propre, il est très malaisé et même, comme je crois, impossible, pendant qu'on demeure en cette pensée, d'arrêter le cours de notre désir.... Si nous le voyions clairement (que ce que nous faisons est mauvais), il nous serait impossible de pécher pendant le temps que nous le verrions en cette sorte; c'est pourquoi on dit : *omnis peccans est ignorans* [2]. »

1. DESCARTES, *Disc. de la méthode,* 3e partie.
2. *Lettre à un R. P. Jésuite* (Mesland), mai 1644, t. IX, p. 168, 170. Cf. *Réponse aux 2es objections.* Axiomes, VII, éd. Cousin, t. I, p. 459 : « La volonté se porte volontairement et librement, car cela est de son essence, mais néanmoins infailliblement, au bien qui lui est clairement connu. » — Cf. DESCARTES, 4e méditation. — LEIBNITZ, *Théod.* : « Nous ne sommes libres que dans la mesure de notre intelligence.... Si l'on voyait toujours clair, on agirait toujours bien. » — M. E. BEAUSSIRE (*les Principes de la morale,* 1885) soutient pourtant l'opinion opposée : « L'expérience psychologique a démontré depuis longtemps la fausseté de l'axiome socratique, reproduit trop facilement par

II. — Nul ne peut donc faire volontairement le mal; mais ne peut-il advenir que, sachant ce qui est bien, nous soyons entraînés malgré nous à faire le mal?

« Ce n'est pas assez, dit Cicéron, de juger ce qu'on doit et ce qu'on ne doit pas faire : il faut de plus savoir s'en tenir à ce qu'on a jugé. Mais combien y a-t-il de gens qui, séduits par une apparence de volupté, se livrent de telle sorte à leurs passions qu'ils s'y laissent emporter sans prendre garde à ce qui leur en peut arriver[1]? » Tel est aussi l'avis de Spinoza : « Le désir qui naît de la connaissance vraie du bien et du mal peut être détruit ou empêché par beaucoup d'autres idées qui naissent des passions dont notre âme est agitée en sens divers[2]. » La plupart des auteurs se rangent à cette opinion et citent l'exemple d'un grand nombre d'hommes qui, disent-ils, ont mal agi, entraînés par la violence de leurs passions, quoiqu'ils ne pussent ignorer ce qui était bien[3]. Tout le monde est d'accord pour reconnaître que la raison seule est digne de régner en nous, mais on soutient qu'elle manque parfois de puissance et ne parvient pas à contenir l'effort des passions.

« Voici, dit-on, ce qui se produit souvent en nous :

Descartes, qu'il suffit de bien penser pour bien faire. La volonté a ses défaillances, elle a ses maladies.... Dans certains cas, nous voyons la rectitude et la netteté de l'intelligence unies à l'impuissance de la volonté. »

1. Cicéron, *De Finibus*, l. XIV, 47.

2. Spinoza, *Éthique*, 4e part., prop. XV.

3. Dr Le Bon, *de l'Etude du caractère* (*Revue philosophique*, nov. 1877).

nous réfléchissons attentivement, nous discernons ce qui est bien et ce qui est mal, et nous prononçons un jugement; mais alors se réveille une passion quelque temps endormie; elle nous entraîne et nous emporte à faire autre chose que ce que nous avions reconnu le meilleur. » Cette analyse n'est pas entièrement exacte. Quelquefois notre action n'est pas conforme à un jugement que nous avions porté d'abord, mais c'est que dans ce cas un autre jugement est intervenu depuis. Quelquefois en effet, pour une raison ou pour une autre, nous omettons de tenir compte dans notre délibération d'un certain ordre d'idées ou de motifs, de sorte que nous portons un premier jugement; mais bientôt ces considérations que nous étions parvenus à écarter se représentent à notre esprit avec une grande force, nous réfléchissons de nouveau, nous portons un second jugement bien différent du premier et nous agissons en conséquence; nous exécutons toujours ce que nous avons jugé le meilleur, puisque, selon le mot de Leibnitz, « la volonté suit toujours la dernière détermination de l'entendement ».

Mais il faut bien comprendre la portée de ces mots : « savoir ce qui est bien ». Souvent en effet nous paraissons et nous croyons même savoir des choses qu'en réalité nous ignorons. Bien des hommes s'imaginent savoir la physique parce qu'ils ont lu certains livres, les ont appris et les peuvent réciter par cœur; mais comme ils n'ont pas pénétré le sens des théories, reconnu la valeur des raisonnements et des preuves, ils ne savent pourquoi ils con-

sidèrent telle ou telle loi comme vraie, ils sont incapables d'en rendre compte, de la démontrer et se laissent entraîner aisément aux plus graves erreurs. Il en est de même de la morale : nous sommes tous persuadés que nous savons parfaitement ce qui est bien, parce que nous conservons dans notre mémoire certains préceptes que l'on nous a enseignés pendant notre enfance ou que nous avons recueillis dans les livres, parce que nous avons continuellement à la bouche d'admirables pensées des sages et que nous en ornons nos discours et nos conversations ; mais, tandis que nous répétons ces belles paroles, la plupart du temps nous pensons à autre chose ; dans ce cas, pour employer une ingénieuse expression de Leibnitz, nous parlons comme des perroquets [1], nous prononçons des mots auxquels nous n'attachons aucun sens : est-il étonnant qu'un moment après nous déclarions meilleur ce qui est contraire au véritable

1. « Nous supposons et croyons, ou plutôt nous récitons seulement, sur la foi d'autrui ou tout au plus sur celle de la mémoire de nos raisonnements passés, que le plus grand bien est dans le meilleur parti (la vertu) ou le plus grand mal dans l'autre. La source du peu d'application aux vrais biens vient de ce que dans ce cas la plupart de nos pensées sont sourdes, vides de perception et de sentiment et consistent dans l'emploi tout nu des caractères ; et les mots font le même effet en cela que les caractères d'arithmétique ou d'algèbre ; on raisonne souvent en paroles sans avoir l'objet dans l'esprit. C'est ainsi que les hommes le plus souvent pensent à Dieu, à la vertu, à la félicité ; ils parlent et raisonnent sans idées expresses.... C'est pur *psittacisme.* » LEIBNITZ, *Nouv. Ess.*, II, XXI. — *Meditat. de cognitione, veritate et idæis :* « Il arrive souvent que nous croyons avoir une idée d'une chose quand nous employons des mots que nous croyons comprendre ou avoir compris, et, nous contentant de cette connaissance confuse, nous n'apercevons pas la contradiction qu'il y a. »

bien [1]! Tant que nous sommes dans cette situation d'esprit, nous pouvons fréquemment être entraînés à mal agir, mais il n'est pas vrai que nous sachions ce qui est bien. Le bien, ainsi que nous l'avons expliqué, n'est pas quelque chose que nous puissions connaître d'avance et apprendre dans les livres, comme les propriétés des nombres ou les lois de la chute des corps : le bien, c'est ce qu'il y a lieu de faire dans la situation où nous sommes placés. Savoir ce qui est bien, c'est juger exactement et impartialement le caractère et la valeur des diverses actions dont nous avons conçu l'idée, c'est discerner celle qui est conforme, celles qui sont contraires à la raison : dès que nous portons un tel jugement, notre conduite ne peut qu'être bonne.

Cependant un homme très sage et jouissant de toute la lucidité de son intelligence n'est-il pas exposé à sentir s'élever en lui des passions violentes et impétueuses qu'il soit impuissant à contenir? Nous ne le croyons pas. En effet, si rien n'égare notre esprit et ne trouble notre raison, nous pesons exactement les diverses actions, nous les apprécions à leur juste valeur; en reconnaissant celles qui sont bonnes, nous discernons du même coup celles qui sont mauvaises et nous comprenons pourquoi elles le sont. « Toutes les passions, dit Spinoza, naissent d'une connaissance incomplète et inadéquate des choses [2]. » Du moment donc que nous sommes par-

1. Cf. Arrien, *Entretiens d'Épictète.*

2. Spinoza, *Éthique,* 3e part., prop. 3. — *Dieu, l'Homme et la Béatitude,* 2e part., ch. iv : « Toutes les passions naissent des erreurs de l'opinion. »

venus à la connaissance complète et au discernement exact de la vérité, il n'y a plus place en nous pour des idées inadéquates et par suite pour des passions. Ainsi que le remarque Herbart, toute passion a pour base une représentation dominante; là où la représentation de l'objet désiré n'est pas maîtresse, il ne peut y avoir passion. Chaque science, comme le répète sans cesse Platon, par là même qu'elle nous donne la connaissance de son objet propre, nous fournit du même coup la connaissance de son contraire : la science du bien est donc en même temps la science du mal. Il y a plus : Aristote a démontré que toute science a pour objet le nécessaire; lorsque nous avons d'une chose une connaissance véritablement scientifique, nous reconnaissons qu'elle devait nécessairement être ainsi et ne pouvait pas être autrement. Par conséquent, lorsque nous savons qu'une action est mauvaise et qu'elle ne peut pas être bonne, il est impossible qu'elle nous inspire le moindre désir, qu'elle nous attire par le moindre charme. La science du bien n'a donc point à lutter contre nos passions et ne court point risque d'être vaincue par elles : elle empêche que les passions ne prennent naissance; et, si quelques passions se sont antérieurement manifestées et développées en nous, la science du bien, qui nous montre notre erreur et nous désabuse sur la valeur des choses que nous avons aimées, les supprime et les déracine entièrement.

III. — On enseigne ordinairement que la connaissance du bien ne suffit pas à l'homme vertueux,

qu'il lui faut en outre la force de caractère. Il nous est difficile de croire que cette force de la volonté dont on parle tant, à laquelle on attribue un rôle si considérable, que l'on considère comme une puissance distincte de toutes nos inclinations [1], capable de s'opposer à chacune d'entre elles et même de leur tenir tête à toutes à la fois, soit autre chose qu'une abstraction réalisée.

Essayons en effet de nous faire une idée nette et précise du sens de ce mot, nous n'y pouvons parvenir. Nous connaissons un grand nombre de forces naturelles : toutes tendent à produire un effet déterminé et le produisent nécessairement si elles n'en sont empêchées par l'opposition de quelque force plus grande; celle-ci attire les corps les uns vers les autres en raison directe de leurs masses et en raison inverse du carré de leurs distances; celle-là écarte les unes des autres les molécules des gaz proportionnellement à la pression qu'elles supportent; l'une produit la combinaison, l'autre la dissociation de certaines substances chimiques : chacune a son caractère, son rôle, sa fonction propre; telles conditions étant réunies, tel phénomène se produit naturellement et nécessairement. De même en nous chaque inclination, chaque passion, si rien ne s'y

1. CH. WADDINGTON, *de l'Ame humaine*, p. 489 : « Si la tentation ne produit pas immédiatement l'action, c'est qu'elle n'en est pas la cause; si la double puissance de penser et de désirer n'enfante pas en moi le vouloir, c'est que vouloir est autre chose que désirer ou connaître, c'est qu'un pouvoir spécial, distinct de l'inclination et de l'intelligence, intervient dans mes actions volontaires. » — Cf. AD. GARNIER, *la Morale dans l'antiquité*.

oppose, nous porte à accomplir une action déterminée : il n'y a rien là d'indécis, de variable, d'inconstant.

Mais qu'est-ce que cette soi-disant énergie de la volonté? C'est une force plus ou moins grande selon les personnes. — La force de quoi? — La force de vouloir. — Mais encore de vouloir quoi? — Eh! qu'importe? — Au contraire cela importe beaucoup ou plutôt c'est là l'essentiel. Une force ne nous est connue que par ses effets et nous ne pouvons admettre l'existence d'une force spéciale et distincte que si nous observons une série spéciale et distincte d'effets. Or si nous considérons l'une après l'autre les diverses décisions que nous prenons, nous voyons qu'il n'en est pas une qui ne s'explique par nos sentiments, nos pensées ou nos habitudes, pas une qui manifeste l'intervention d'un autre principe.

Que l'on y prenne garde d'ailleurs : admettre l'existence en nous d'une force de caractère distincte et indépendante de l'intelligence et de la sensibilité, n'est-ce pas revenir sans s'en rendre compte à la théorie de la liberté d'indifférence? Vouloir pour vouloir est chose inintelligible; c'est une décision arbitraire, c'est-à-dire impossible. On veut toujours quelque chose et pour quelque chose : la connaissance du motif nous fournit l'explication complète et suffisante de l'acte.

Si nous cherchons à comprendre l'influence qu'exercent sur nous les motifs, nous y parvenons sans peine : nous voyons en effet comment les incli-

nations naissent et se développent en nous. Nous avons montré l'action que nos idées possèdent sur nos sentiments. A mesure que nos connaissances s'étendent, que notre jugement se rectifie, telles inclinations sont étouffées, telles autres se manifestent et prennent de la force. C'est ainsi que nous acquérons la puissance d'accomplir certaines actions; mais la force de volonté indépendante des idées et des sentiments, d'où nous peut-elle venir? d'où peut-elle tirer son origine? où peut-elle prendre l'énergie nécessaire pour tenir en échec les passions les plus violentes? Faut-il croire qu'elle se produit en nous *ex nihilo?* Par quel moyen dépend-il de nous de l'accroître? On nous prescrit comme un devoir de l'acquérir et de la développer : cela est-il en notre pouvoir? Pouvons-nous opposer à une inclination autre chose qu'une inclination plus forte?

Notre volonté n'est pas plus que notre intelligence ou notre sensibilité une faculté distincte. Il y a le plus grand danger à perdre de vue l'unité essentielle de notre âme; on en vient à oublier que les différents phénomènes psychologiques ne sont que différentes formes, différents modes de manifestation d'une seule et même activité, à considérer nos facultés comme trois puissances indépendantes, et de là à les regarder comme pouvant dans certains cas entrer en lutte, il n'y a qu'un pas. On se demande alors à quelle condition l'une peut triompher des autres; la difficulté est extrêmement embarrassante, mais elle est artificielle; elle n'existe que dans

l'imagination de quelques philosophes qui n'ont pas observé de près la réalité. Ce n'est pas assez de dire que nos facultés sont solidaires : elles ne font qu'un; l'une ne saurait se développer à l'exclusion des autres ni prévaloir contre les autres. Notre volonté ne peut avoir de forces que celles qui lui sont fournies par nos pensées et nos sentiments, et, si elle peut être accusée de faiblesse, le principe en est dans la faiblesse de notre intelligence et de notre cœur.

Nous voyons souvent des hommes très intelligents et pleins de cœur vivre fort mal : c'est, dit-on, qu'ils n'ont pas assez de force de caractère pour vaincre leurs passions. Si nous y regardons de plus près, nous voyons qu'il leur manque encore bien autre chose. Ce que nous appelons un homme de cœur, c'est un homme qui n'est pas esclave de l'égoïsme, qui est sensible aux souffrances des autres et capable au besoin de se sacrifier pour eux; cela n'empêche pas que d'autres passions n'exercent sur son âme un empire considérable et n'aillent parfois jusqu'à triompher de sa générosité naturelle. Mais, s'il est intelligent, ne sait-il pas ce qui est bien et ce qui est mal? Pas toujours. Un homme intelligent est un homme à l'esprit fin, délié, cultivé, qui discerne ingénieusement le vrai et le faux; mais où trouver un homme dont l'esprit s'exerce avec un succès égal sur toutes les questions? Que de fois nous déplorons la difficulté que nous avons à nous faire entendre d'un homme très distingué par sa pénétration à beaucoup d'égards! Que d'hommes

dont le jugement est si droit en matière de science n'entendent rien aux beaux-arts! Que d'autres dont le goût délicat fait autorité en matière de peinture ou de poésie sont incapables de découvrir et de discerner le bien! Faut-il donc nous étonner s'ils n'ont pas la force de le faire?

Considérons l'un de ces hommes qui ont, comme on dit, une déplorable faiblesse de caractère, qui ne peuvent prendre une décision et surtout s'y tenir, qui, toujours en contradiction avec eux-mêmes, se laissent mener par les événements et surtout par leurs semblables, esclaves aujourd'hui de l'un, demain d'un autre. Quel spectacle nous présentent leur cœur et leur esprit? Nous n'observons en eux aucune passion puissante, aucune croyance assurée, ils n'aiment rien fortement, ils ne sont sûrs de rien. Ils sont agités par un grand nombre d'inclinations également faibles, dont aucune ne peut remporter une victoire définitive. Ils n'ont pas l'intelligence assez nette pour apprécier les choses à leur juste valeur, pour apercevoir tout ce qu'il y a de bon et de mauvais dans le caractère et les suites d'une action, pour déterminer ce qui est réellement le meilleur. Lorsqu'ils jugent qu'une action vaut mieux qu'une autre, ils n'en sont pas bien certains : un instant après, ils croiront le contraire. La confusion, l'incertitude, la contradiction de leur conduite proviennent donc de la confusion, de l'incertitude, de la contradiction de leurs idées.

Voyez au contraire les hommes au caractère ferme et résolu : les uns doivent la force de leur

volonté à la puissance d'une passion qui règne seule en eux, les autres à la fermeté de leur intelligence. Dans le cœur de quelques personnes en effet, un sentiment se développe avec une puissance extraordinaire, étouffant toutes les autres inclinations; rien ne lui peut résister, rien ne peut contrebalancer son autorité. Ce qui est grand chez ces personnes, c'est la passion : c'est elle qui préside à tous leurs jugements, à toute leur conduite : elle leur fait constamment préférer un certain bien à tous les autres, et, comme elle ne rencontre jamais d'antagonistes sérieux, elle les fait agir sans aucune hésitation, sans aucune inconséquence.

Autre est le principe de la force de caractère que nous admirons chez certains hommes; elle vient de la fermeté de leur jugement. Ceux-ci ont un esprit clair et droit qui juge avec exactitude et impartialité, qui distingue le vrai et le faux, le bien et le mal, et par conséquent ne peut être séduit ni égaré par la passion. Ceux-là sont fortement attachés à une opinion qu'ils regardent comme absolument certaine : ils sont assurés que là est le vrai, que là est le bien; ils agissent en conséquence, et rien ne les en peut détourner. A quel principe attribuer les folies, les crimes qu'inspire le fanatisme, si ce n'est à l'ardeur, à la violence des convictions? Rien ne saurait prévaloir contre la puissance des croyances. Qu'elles soient vraies ou fausses, leur action est la même; un des exemples les plus frappants qu'on en puisse donner est l'empire qu'exerce sur la plupart des hommes le point d'honneur, quel que soit l'objet où

ils le placent. Buckle soutient, dans son *Histoire de la civilisation*, que les hommes les plus funestes, ceux qui ont versé le sang innocent avec le calme le plus effrayant et la cruauté la plus impitoyable, n'étaient pas des hommes corrompus, mais au contraire des hommes intègres, austères, vertueux, convaincus qu'ils remplissaient un devoir sacré en faisant souffrir et périr leurs semblables [1]. On admire et avec raison le courage des martyrs chrétiens, auxquels leur foi donnait la force non seulement de braver les persécutions, mais encore de résister aux plus atroces supplices; la foi politique, philosophique et scientifique produit des effets semblables : les convictions sont invincibles [2].

Il faut sans doute une grande force de volonté pour faire le bien, mais cette force de volonté, la connaissance assurée et le discernement du bien suffisent à nous la donner. Si nous savons ce qui est bien, si nous jugeons meilleur ce qui l'est réellement, nous ne manquerons jamais de force pour l'accomplir.

IV. — Ce n'est pas que nous méconnaissions l'existence en nous de passions qui exercent une influence considérable sur notre conduite; mais on se fait généralement une opinion très fausse, à

1. V. Arren, *Ann. de la fac. de Poitiers*, fév. 1888.

2. Leibnitz, *Nouv. Ess.*, liv. II, ch. xxi, 37 : « Rien ne serait plus fort que la vérité si l'on s'attachait à la bien connaître, et il y aurait moyen sans doute d'y porter fortement les hommes. » — Bain, *les Émotions et la Volonté :* « Toute croyance se manifeste par une disposition à agir en conséquence.... Toute action est produite par une croyance.... La croyance est une force qui gouverne notre conduite. » (2e part., ch. xi.)

notre avis, de l'effet qu'elles produisent. On croit qu'elles nous entraînent à faire le mal après que nous avons bien jugé. Il n'en est rien, car nous agissons toujours conformément au jugement que nous avons porté : mais elles nous empêchent de bien juger.

Nos passions en effet ont une action puissante sur notre esprit. Le plaisir a pour nous beaucoup de charmes, nous ne pouvons nous empêcher de le trouver bon et de considérer comme bonnes toutes les choses qui nous procurent quelque plaisir. Tout plaisir donne naissance à une inclination qui prend chaque jour de nouvelles forces, jusqu'à ce qu'elle devienne une passion. Plus une chose nous apporte de plaisir, plus nous y remarquons de bien, plus notre esprit s'arrête et se complaît à en considérer les qualités, moins nous pouvons découvrir ce qu'il y a en elle de mauvais. Quant aux choses qui ne nous procurent aucun plaisir, qui ne nous touchent de nulle façon, comment pourrions-nous songer à les considérer attentivement? Enfin toutes les choses qui nous ont causé quelque douleur nous inspirent une violente aversion et nous ne pouvons nous douter de ce qu'elles renferment de bien [1]. De

1. DESCARTES, *Lettre à M. Chanut,* t. X, p. 96 : « Lorsque l'âme juge qu'un objet est digne d'elle, cela dispose incontinent le cœur aux mouvements qui excitent la passion d'amour, et lorsque le cœur se trouve ainsi disposé par d'autres causes, cela fait que l'âme imagine des qualités aimables en des objets où elle ne verrait que des défauts en un autre temps. » — Cf. *Lettre à Mme Élisabeth,* IX, 226 : « La passion nous fait croire certaines choses beaucoup meilleures et plus désirables qu'elles ne sont, et le vrai office de la raison est d'examiner la juste

là vient que, comme captivés et enchaînés par un seul objet, nous ne faisons pas de comparaison et nous ne pouvons distinguer les choses qui sont réellement les meilleures. L'amour, comme l'explique Lucrèce et Molière après lui [1], nous rend incapables de bien juger, et ceux qui sont asservis à de nombreuses passions ne peuvent jamais parvenir à la connaissance de la vérité. Voilà pourquoi il ne faut pas moins d'efforts pour persévérer dans la pratique de la vertu que pour s'y élever; les objets qui frappent nos sens apportent sans cesse de nouveaux renforts à nos passions : nous devons donc nous tenir sur nos gardes pour conserver la liberté et la lucidité de notre jugement.

Nous sentons souvent s'engager en nous de terribles luttes, mais nous n'observons jamais ce dont parle Aristote : « Le désir, dit-il, peut être opposé au jugement, mais jamais au désir [2]. » C'est tout le contraire qui a lieu : à chacun de nos désirs s'opposent d'autres désirs, il peut y avoir divergence entre nos opinions, nos jugements; jamais, à notre avis, il ne peut éclater de désaccord entre notre jugement et nos sentiments. Nous ne saurions donc souscrire aux vers si souvent approuvés d'Ovide :

valeur de tous les biens. » — Bossuet, *Conn. de Dieu,* ch. I, 18, 19. « Les causes principales qui nous portent au vice sont les passions qui nous empêchent de bien juger du vrai et du faux et nous préviennent trop violemment en faveur du bien sensible. »

1. Lucrèce, IV, 1146 sq. — Molière, *Misanthrope,* acte II, sc. v, 708 sq.

2. Aristote, *Éthiq. à Nicom.*, III, IV, 1111 b, 16.

Trahit invitam nova vis, aliudque cupido
Mens aliud suadet [1]...

« Le sentiment et la raison, dit M. Vacherot, ne s'opposent pas : le sentiment passe par l'esprit avant de pénétrer dans le cœur; le cœur bat en même temps que l'esprit s'illumine [2]. »

Nous ne croyons donc pas qu'il soit légitime de distinguer, d'opposer le plus grand bien senti et le plus grand bien conçu. Il peut se faire que, sous l'influence de sentiments contraires, nous fassions successivement et avec une extrême rapidité plus de cas de différents biens; mais c'est à chaque instant pour le bien que nous jugeons le plus grand que nous éprouvons une plus forte tendance, et, si notre jugement finit par se fixer, nous nous sentons plus violemment portés vers le bien que nous concevons comme supérieur aux autres.

La question doit donc être posée en ces termes : d'une part nous aimons toutes les choses que nous jugeons être bonnes, d'autre part nous jugeons bonnes toutes les choses qui nous causent du plaisir; enfin nous exécutons les actions que nous jugeons bonnes et que nous aimons : à quelle con-

1. Ovide, *Métam.*, VII, 19, 20. Comparer les vers cités par Plutarque, *de Virtute morali*, VI, 446 b.

γνώμην ἔχοντά μ'ἡ φύσις βιάζεται.....
αἰ, αἶ, τὸ δὴ θεῖον ἀνθρώποις κακὸν,
ὅταν τις εἰδῇ τἀγαθὸν, χρῆται δὲ μή...
῞ελκει με γὰρ ἤδη θυμὸς, οὐδ'ἔτ'ἀντέχει,
θινῶδες ὡς ἄγκιστρον ἀγκύρας σάλῳ.

2. E. Vacherot, *la Métaphysique et la Science*, 2e éd., t. I, p. 103.

dition pourrons-nous juger bonnes, aimer et exécuter les actions qui sont véritablement bonnes? De quel côté doivent porter nos efforts pour que nous soyons capables de pratiquer la vertu? A quoi devons-nous tout d'abord nous appliquer? — A bien juger.

En effet, comme l'enseignent les stoïciens, une seule chose est constamment en mon pouvoir, mon intelligence et mon jugement. Il dépend de moi de porter et d'arrêter mon attention sur tel ou tel objet, de l'observer, de l'approfondir, de m'instruire, d'éclairer mon esprit, de contrôler mon opinion, de m'appliquer à distinguer le vrai et le faux. Si j'y parviens, le plaisir et le désir suivront naturellement; quand j'aurai jugé qu'une chose est bonne, je l'aimerai et la poursuivrai; quand j'aurai reconnu quelle est la meilleure action que je puisse faire, une inclination plus forte que toutes les autres me portera à l'accomplir et je la ferai volontairement. Dans son livre si intéressant sur *les Émotions et la Volonté*, M. Bain [1] soutient aussi lui que c'est sur l'attention que notre volonté a une prise immédiate et que c'est par la direction que nous imprimons à notre attention que nous pouvons étouffer certaines passions et en faire naître d'autres [2].

1. Al. Bain, *les Émotions et la Volonté*, 2e part., ch. iv, 3e section.

2. Schopenhauer, *Essai sur le libre arbitre*, ch. iii, p. 105, 106 : « Chez l'homme, la connaissance seule peut être redressée : on peut arriver à lui faire comprendre que tels ou tels moyens qu'il employait autrefois ne conduisent pas à son but ou lui procurent plus de dommage que de profit : alors il change de

Au contraire, nous n'avons aucune influence directe sur nos sentiments. Parfois nous éprouvons de la joie lorsque nous voudrions y échapper; il ne dépend pas de nous de la faire naître en nous quand nous le voulons, de trouver agréable tel ou tel objet, d'empêcher un désir de naître du plaisir, de nous soustraire à la douleur. Nous ne pouvons résister à nos mauvaises inclinations qu'à la faveur des bonnes; les bonnes passions peuvent seules triompher des mauvaises, et la raison seule peut faire naître en nous de bonnes passions. « Pour nous délivrer de nos passions, dit Spinoza, nous n'avons qu'à faire un bon usage de notre entendement... La vraie connaissance peut seule nous rendre libre, et sans elle nous ne pouvons le devenir [1]. » Par conséquent, du moment que nous connaissons une chose meilleure, nous n'en pouvons désirer et accomplir une pire; du moment que nous savons ce qui est bien, nous ne pouvons mal agir.

moyen, mais non de but.... En général, ce n'est que jusqu'à la région de la connaissance que s'étend la sphère de toute amélioration possible et de tout ennoblissement de l'âme. »

1. *Dieu, l'Homme et la Béatitude,* 2e part., ch. XIX, et note MS. p. 97.

CHAPITRE VI

DE LA CERTITUDE ET DE LA LIBERTÉ

I. — Un débat des plus intéressants s'est élevé dans ces dernières années parmi les philosophes au sujet des rapports de la liberté et de la certitude; l'importance de la question qui nous occupe n'est donc pas moindre au point de vue scientifique qu'au point de vue moral [1]. D'après M. Renouvier, la croyance à la liberté est la condition de toute certitude; la thèse de la nécessité, si elle est admise, interdit d'aspirer à la possession d'un critère de la certitude; toute croyance étant nécessaire d'après le fataliste, on ne peut être certain qu'elle soit vraie. « Nie-t-on la liberté? dit M. Delbœuf [2], il n'y a plus de vérité ni d'erreur, partant plus de science... Le fataliste est ainsi forcé de nier la science, en même temps qu'il nie la liberté. » « La croyance

1. Voir dans la *Revue philosophique*, avril 1883, l'article de M. Fouillée, *les Arguments psychologiques en faveur du libre arbitre*, et spécialement les citations rapportées p. 354, note 3.
2. *Revue philosophique*, nov. 1881, p. 519.

au déterminisme intellectuel, d'après M. Secrétan, briserait évidemment le nerf de l'esprit [1]. »

Cette doctrine est vivement combattue par un grand nombre d'auteurs qui considèrent la croyance au déterminisme universel comme le fondement de la certitude scientifique ; quelques-uns vont même jusqu'à prétendre que la liberté, loin d'être une garantie, ne peut être qu'une cause d'erreur : « Ce n'est pas la liberté qui est la forme de la certitude, c'est au contraire la nécessité. La liberté n'est que la forme de l'erreur... La vérité scientifique s'impose nécessairement à l'esprit et l'erreur dépend de la volonté... L'erreur vient d'un libre arbitre qui, par là même qu'il est libre, peut s'opposer à l'ordre du monde, à la vérité des choses : tout étant arbitraire, dit Malebranche, il n'y a plus rien de certain [2]. »

II. — Au premier abord il ne semble pas qu'il y ait lieu de faire une part à la volonté libre dans l'adoption des opinions. C'est au contraire le déterminisme qui nous rend compte de l'affirmation et de la négation ; il ne dépend pas de nous d'adopter volontairement une opinion ou l'opinion contraire ; il ne nous arrive jamais d'affirmer ou de nier sans raison ; les faits de croyance ne sont jamais des phénomènes sans causes. Mais ces causes sont-elles toutes de même nature ?

Le mouvement naturel de l'intelligence n'est pas

1. *Revue philosophique*, janv. 1882, p. 37.
2. G. Fonsegrive, *Ann. fac. de Bordeaux*, 1883, p. 363.

seulement de connaître, mais de croire [1]. La croyance n'est pas quelque chose qui vienne s'ajouter à la conception d'une proposition, un épiphénomène, comme on dit quelquefois [2]; l'observation psychologique ne nous permet pas de séparer à ce point les deux faces d'un seul et même phénomène. Il nous est impossible de concevoir une proposition sans que cela même constitue une certaine disposition à l'adopter comme vraie, de même que toutes les fois que l'idée d'une action se présente à notre esprit, il en résulte immédiatement une tendance à la réaliser.

L'esprit a naturellement et primitivement confiance en lui-même, et cette confiance est légitime [3]. Les choses réelles, quoique très complexes, n'ont rien de mystérieux; la nature ne cherche pas à se jouer de nous et à nous induire en erreur; les êtres, les objets ont des caractères, des propriétés qu'ils ne songent pas à cacher; les phénomènes se produisent suivant leurs lois, qui sont manifestes, et il suffit de

1. BAIN, *The Emotions and the Will.*, p. 568 : « It will probably be long ere the last of the delusions attributable to this method of believing first and proving afterwards can be eradicated from humanity. »

2. M. V. EGGER soutient l'opinion contraire dans un travail sur *le Principe psychologique de la certitude scientifique* (*Annales de la faculté de Bordeaux,* juillet 1879) : « La croyance est un jugement accessoire qui accompagne la plupart de nos jugements et qui, à tort ou à raison, les approuve. »

3. JACOBI, *Lettre à Mendelsohn:* « Nous tous, tant que nous sommes, nous sommes nés dans la foi et nous devons rester dans la foi, comme nous sommes tous nés dans la société et devons y passer notre vie.... Sans la foi, nous ne pouvons ni sortir de notre maison, ni nous asseoir à table, ni nous mettre au lit.

n'en être pas empêché pour les connaître exactement. D'autre part, l'intelligence est faite pour connaître et n'a en elle-même aucun principe inhérent d'erreur : toutes les fois que rien ne l'égare, elle conçoit clairement et voit juste [1]. Voilà pourquoi penser c'est affirmer et croire énergiquement. Le doute et la négation sont toujours produits par une contradiction. Pour que nous n'affirmions pas une proposition que nous avons conçue, il faut que nous en soyons empêché par quelque obstacle.

Lorsque plusieurs opinions opposées nous sont connues, celle que nous adoptons est toujours celle vers laquelle nous sommes portés par les raisons les plus fortes [2]. Nos motifs d'affirmation et de négation sont très nombreux, très divers et de valeur inégale. Ils sont tantôt généraux, tantôt spéciaux,

1. Bossuet, *Conn. de Dieu*, I, 16 : « L'entendement, de soi, est fait pour entendre, et, toutes les fois qu'il entend, il juge bien. Car, s'il juge mal, il n'a pas assez entendu ; et n'entendre pas assez, c'est-à-dire ne pas entendre tout dans une matière dont il faut juger, à vrai dire, c'est ne rien entendre, parce que le jugement se fait sur le tout. »

2. Leibnitz, *Nouv. Ess.*, IV, xx, 16. « Il me paraît impraticable qu'un homme penche du côté où il voit le moins de probabilité : la perception, la connaissance et l'assentiment ne sont point arbitraires, comme il ne dépend pas de moi de voir ou de ne point voir la convenance de deux idées quand mon esprit y est tourné.... Il est vrai que dans les rencontres où l'on n'a aucun intérêt, on embrasse l'opinion commune ou le sentiment du premier venu, mais, dans les points où notre bonheur ou malheur est intéressé, l'esprit s'applique plus sérieusement à peser les probabilités, et je pense qu'en ce cas, c'est-à-dire lorsque nous avons de l'attention, nous n'avons pas le choix de nous déterminer pour le côté que nous voulons, s'il y a entre les deux partis des différences tout à fait visibles, et que ce sera la plus grande probabilité qui déterminera notre assentiment. »

c'est-à-dire qu'ils se rapportent tantôt particulièrement à la proposition dont nous nous occupons, tantôt à toute une catégorie de propositions venant d'une source commune [1], tantôt à toutes nos opinions sans exception. S'il y a des théories que nous connaissons, que nous comprenons très bien et que pourtant nous ne croyons pas, c'est toujours parce que nous savons des objections qui les renversent; mais toutes les fois que nous entendons et que nous lisons l'exposé d'une théorie scientifique ou philosophique, nous l'acceptons comme vraie tant qu'aucune objection ne se présente à notre esprit.

Le plus étrange, c'est que la raison même qui semble devoir détourner toute intelligence d'adopter une opinion paraît à bien des gens une raison décisive de l'embrasser; le nombre est grand aujourd'hui encore de ceux qui acceptent comme règle de foi la formule célèbre de Tertullien : « Credo quia absurdum. » Comment cela se peut-il bien faire? Ce que nous appelons ordinairement absurde, c'est ce qui est contraire à notre opinion [2]; or c'est préci-

1. Leibnitz, *Nouv. Ess.*, IV, xx, 17 : « C'est une chose étrange que la prévention de parti. J'ai vu des gens embrasser avec ardeur une opinion par la seule raison qu'elle est reçue dans leur ordre, ou même seulement parce qu'elle est contraire à celle d'un homme, d'une religion ou d'une nation qu'ils n'aimaient point, quoique la question n'eût presque point de connexion avec la religion ou avec les intérêts des peuples. Ils ne savaient point peut-être que c'était là véritablement la source de leur zèle; mais je reconnaissais que, sur la première nouvelle qu'un tel avait écrit telle ou telle chose, ils fouillaient dans les bibliothèques et alambiquaient leurs esprits animaux pour trouver de quoi les réfuter. »

2. Leibnitz, *Nouv. Ess.*, IV, xvii, 23. Saint Paul parle plus juste lorsqu'il dit que la sagesse de Dieu est folie aux yeux

sément l'empire de leurs opinions, de leurs habitudes intellectuelles qui empêche la plupart des hommes d'ouvrir les yeux à la vérité; voilà pourquoi quelques-uns par une réaction exagérée ont cru que le moyen de reconnaître la vérité c'était de prendre le contrepied de ce que les hommes regardent comme vrai. Mais ce paradoxe, inspiré par la passion, n'a aucune valeur aux yeux de la raison.

Il y a souvent disproportion entre la force de l'affirmation et celle des motifs qui la peuvent légitimer. Une croyance en effet n'est pas d'autant plus ferme qu'elle s'appuie sur des raisons plus nombreuses ou plus solides, mais qu'elle rencontre dans notre esprit moins d'antagonistes. On n'est pas moins fermement attaché à l'erreur qu'à la vérité; l'extase, l'hallucination, la folie, la suggestion hypnotique produisent une croyance très forte, parce qu'elle ne subit aucune correction. Les religions les plus fausses, les plus absurdes ont leurs martyrs comme les plus pures. Le doute naît toujours de ce que la connaissance d'une proposition éveille en nous par association la conception d'une ou de plusieurs assertions contraires. C'est pour cela que les intelligences faibles et peu exercées sont les plus crédules : la foi la plus absolue n'est-elle pas celle du charbonnier? « L'ignorant doute peu, le sot encore moins et le fou jamais [1]. »

des hommes, parce que les hommes ne jugent des choses que suivant leur expérience, qui est extrêmement bornée, et tout ce qui n'y est point conforme leur paraît une absurdité.

1. Renouvier, *Psychologie*, II, 152.

Le jugement ne peut donc être attribué à un libre arbitre : étant données la situation dans laquelle nous nous trouvons et les conceptions de notre esprit, il n'est pas possible d'affirmer ou de nier autrement que nous le faisons [1]. Si j'entreprends de modifier les opinions d'un autre homme et si j'espère y réussir, c'est que je compte faire agir sur son esprit des considérations capables d'entraîner son jugement et de le détacher de la doctrine contraire; et quand j'y serai arrivé, je sais que, s'il est de bonne foi, il ne dépendra pas de lui de ne pas affirmer ou nier. Il est parfois des choses que nous voudrions ne pas croire (par exemple qu'un homme pour lequel nous avions une profonde estime s'est rendu coupable d'une action infâme), mais nous n'y pouvons réussir. Le jugement, que nous portons nécessairement, peut être conforme ou contraire à la réalité; il ne semble pas que la liberté morale puisse avoir la moindre influence sur l'exactitude ou la fausseté de nos croyances. Que l'homme soit libre ou non, il n'en sera ni plus ni moins capable de connaître et d'affirmer la vérité.

III. — Mais là n'est pas la question qui nous occupe : pour qu'une proposition ait un caractère scientifique, il ne suffit pas qu'elle soit vraie, il faut encore qu'elle soit certaine, que celui qui la soutient sache pourquoi il l'affirme et soit assuré de ne pas se tromper. D'où vient que nous croyons pouvoir posséder de telles connaissances?

1. Leibnitz, *Nouv. Ess.*, IV, xx, 16.

Le jugement étant une opération de l'intelligence, en même temps que nous avons conscience des pensées qui se présentent à nous, nous connaissons, ou du moins nous pouvons connaître, à condition d'y réfléchir, les causes qui nous les font concevoir et qui nous portent à les accepter comme vraies. Les causes qui tendent à déterminer notre jugement sont les mêmes que celles qui tendent à déterminer notre conduite : c'est notre tempérament, déterminé lui-même par l'influence de l'hérédité [1], ce sont nos perceptions, nos lectures, nos sentiments, nos passions, nos réflexions, nos actions antérieures, le milieu social dans lequel nous vivons, l'autorité que nous laissons prendre sur nous à certaines personnes [2];

1. MAUDSLEY, *Physiologie de l'esprit*. Les hommes sont en quelque sorte prédestinés par leur caractère à être spiritualistes ou matérialistes, orthodoxes ou hérétiques, évangéliques, calvinistes, swedenborgiens ou autre chose; ils n'y sont point poussés par la discussion, laquelle ne fait que renforcer la conviction. Un homme ne peut pas vraiment penser ni réaliser dans sa croyance ce que son caractère se refuse à assimiler, pas plus que la corde d'une harpe ne peut donner un son qui ne soit pas le sien... Le rayon de ses pensées et de ses croyances est conditionné par ses substrata nerveux, hérités ou acquis... Les conclusions de la raison sont acceptées seulement quand les prémisses sont déjà incarnées dans le caractère ou dans le tempérament. La conscience n'est qu'une vague agitant seulement la surface de la mer psychique, dont les profondeurs inconscientes ne sont pas émues.

2. RENOUVIER, *Psychologie*, II, 25. La plupart des hommes contractent des habitudes d'opinion et de croyance par suite de la répétition et de l'imitation, soit que la réflexion y ait ou non présidé à l'origine ou y soit intervenue depuis. Un vertige qui agit dès l'enfance devient souvent insurmontable: et c'est ainsi que l'on est de la religion de ses pères. Mais prenons l'homme fait, maître de sa raison et capable de l'exercer. Toute représentation prolongée ou répétée devient une tentation. Donc celui-là même qui réfléchit est naturelle-

ou, pour parler plus exactement, toutes ces causes font contracter à notre esprit des habitudes, des tendances de plus en plus fortes, en vertu desquelles nous voyons les choses d'un certain côté; nos pensées suivent un certain cours; certaines opinions se présentent à nous avec une grande puissance, tandis que nous ne nous avisons pas un instant de propositions contraires [1]. Parmi nos habitudes intellectuelles il importe d'établir une distinction capitale : les unes nous sont imposées en quelque sorte par les conditions dans lesquelles nous sommes placés et par les influences auxquelles nous sommes soumis [2]; quant aux autres, nous nous les sommes données volontairement, sous l'empire de quelque passion, de quelque préoccupation; il a fallu quelquefois

ment conduit de la pratique à la théorie dans chaque ordre de conceptions. L'imagination prend peu à peu les formes appropriées aux objets dont on la frappe, et la pensée s'exerce à découvrir des motifs de faire ce qu'on assure et à s'en persuader. Il suffit de mentir un peu d'abord; on est de bonne foi plus tard. Qui veut croire, croira. Faites comme si vous croyiez, pliez la machine, dit Pascal. La méthode est infaillible, surtout si l'on tient la raison bien soumise, à quoi l'on parviendra en se la représentant ployable en tous sens, expression de ce même grand génie qui unissait les dons de la raison la plus forte à ceux de l'imagination la plus vertigineuse.

1. La coutume fait nos preuves les plus fortes et les plus crues; elle incline l'automate qui entraîne l'esprit sans qu'il y pense. PASCAL, *Pensées*, éd. Havet, X, 8. Et plus loin : Il faut acquérir une créance plus facile, qui est celle de l'habitude, qui, sans violence, sans art, sans argument, nous fait croire les choses et incline toutes nos puissances à cette croyance, en sorte que notre âme y tombe naturellement.

2. MONTAIGNE, *Essais*, I, XXX. Comme de vrai, nous n'avons d'autre mire de la vérité et de la raison que l'exemple et l'idée des opinions et usances des pays où nous sommes : là est toujours la parfaite religion, la parfaite police, parfait et accompli usage de toutes choses.

pour cela un effort énergique et prolongé, mais depuis qu'elles se sont établies, elles règnent en nous sans rencontrer d'obstacles [1].

Si toutes nos conceptions, toutes nos croyances sans exception doivent être expliquées par l'une ou l'autre de ces causes, il ne peut être question de certitude, car rien ne nous garantit la vérité de notre affirmation. De ce que l'analyse nous révèle les causes qui nous font admettre telle opinion comme vraie, il résulte que notre affirmation est intelligente; mais puisque ces causes sont de telle nature que nous n'avons aucune prise sur elles, quel moyen avons-nous de nous assurer que nous ne sommes dupes d'aucune erreur?

Il s'en faut de beaucoup que la conception de toutes nos idées doive être rapportée à l'intervention d'une cause extérieure : comme nous l'avons exposé dans un chapitre précédent, notre intelligence n'est pas exclusivement passive dans l'acquisition de ses connaissances. Elle possède une activité propre qui se développe toutes les fois qu'elle n'est entravée par aucun obstacle, qui s'exerce en vertu de ses lois naturelles et conçoit, grâce à son énergie, des

1. Leibnitz, *Nouv. Ess.*, II, xxi, 24. Quoiqu'on ne puisse pas vouloir ce qu'on veut, comme on ne peut pas même juger ce qu'on veut, on peut pourtant faire en sorte par avance qu'on juge ou veuille avec le temps ce qu'on souhaiterait de pouvoir vouloir ou juger aujourd'hui. On s'attache aux personnes, aux lectures et aux conditions favorables à un certain parti, on ne donne point attention à ce qui vient du parti contraire, et par ces adresses et mille autres qu'on emploie le plus souvent sans dessein formé et sans y penser, on réussit à se tromper, ou du moins à se changer et à se convertir ou pervertir selon qu'on a rencontré.

propositions qui n'ont pas leur origine dans l'expérience [1]. L'association des idées ne peut pas toujours s'expliquer par une habitude intellectuelle provenant des perceptions antérieures ; elle manifeste quelquefois la fécondité de l'esprit qui, s'affranchissant de toute contrainte, se porte en avant et passe d'une conception à une autre sans avoir besoin d'autre excitation que son activité autonome [2]. En réalité, la vérité ne nous vient pas du dehors ; à proprement parler, elle ne nous est pas enseignée, révélée : notre âme est faite pour la concevoir, la découvrir, la créer. C'est en ce sens que Socrate professe qu'il suffit d'accoucher les intelligences, que, pour Platon, toute science n'est que réminis-

1. Deux perceptions ne se rappellent pas l'une l'autre dans le cas uniquement où de fait elles se sont trouvées ensemble, ce qui est le cas auquel le positivisme réduit tous leurs rapports, mais aussi, mais surtout, lorsqu'elles entrent de droit, pour ainsi dire, dans une même conscience, lorsqu'elles forment comme des parties d'une même idée et que par l'une l'esprit complète l'autre.... L'intelligence, une notion se présentant à elle, conçoit immédiatement ce qui, d'une manière ou d'une autre, la complète, non seulement dans les circonstances extérieures et accidentelles par lesquelles elle la conçut autrefois, mais davantage ce qui lui est semblable ou contraire, ce qui dépend d'elle ou dont elle dépend. En d'autres termes, le principe de l'association et de la mémoire est la raison. F. RAVAISSON.

2. LEIBNITZ, *Théodicée, Discours sur la conf. de la foi et de la raison,* 80. (Bayle a tort de soutenir) que notre raison est plus capable de réfuter et de détruire que de prouver et de bâtir... Lorsqu'elle détruit quelque thèse, elle édifie la thèse opposée. Et lorsqu'il semble qu'elle détruit à la fois les deux thèses opposées, c'est alors qu'elle nous promet quelque chose de profond, pourvu que nous la suivions aussi loin qu'elle peut aller, non pas avec un esprit de dispute, mais avec un désir ardent de rechercher et de démêler la vérité, qui sera toujours récompensé par quelque succès considérable.

cence, et qu'Aristote, bien que condamnant la théorie platonicienne, reconnaît que la découverte de la vérité ressemble à un souvenir et que celui qui la conçoit est comme un homme qui se réveille ou qui sort de l'ivresse.

La raison n'est pas autre chose que cette activité autonome de notre esprit. L'homme est capable non seulement de connaître, mais de comprendre, c'est-à-dire de saisir entre certaines idées, entre certaines propositions, des rapports, un enchaînement qui lui donnent pleine et entière satisfaction. Notre entendement ne demeure pas indifférent en présence des diverses théories; il ne se borne pas à les concevoir plus ou moins clairement : il les juge, il les approuve ou les condamne selon qu'elles sont ou non d'accord avec ses règles propres, qu'elles correspondent ou non à ses exigences. Toutes les fois qu'une proposition est contraire à la raison et que, pour la comprendre, il faudrait que notre esprit s'insurgeât contre ses lois, il nous est impossible de l'accepter comme vraie [1]. Quant aux propositions qui sont évidentes, c'est-à-dire entièrement et absolument claires, que nous comprenons parfaitement, nous ne pouvons nous refuser à les croire.

Lorsque l'affirmation est déterminée par l'autorité irrésistible de la raison, notre condition n'est plus la même que quand la cause de notre jugement est

1. C'est ainsi que Leibnitz (*Nouv. Ess.*, IV, xviii, 9) admet que la grâce du Saint-Esprit peut amener à croire les vérités révélées sans qu'on ait de motif de créance, mais qu'elles ne peuvent être contraires à la raison. — Cf. *Théodicée, Discours sur la conf. de la foi et de la raison*, 63.

l'une de celles que nous avons indiquées plus haut. Toutes ces causes sont extérieures, nous en subissons l'influence, elles s'imposent à nous, elles nous entraînent, elles asservissent notre esprit; tout au contraire c'est l'obéissance à la raison qui constitue la véritable liberté. « L'âme, dit M. Ollé-Laprune, est subjuguée et charmée par l'éclat de la vérité; mais par là même elle se donne elle-même d'un élan qui part de ce qu'il y a en elle de plus intime, si bien qu'elle n'est jamais si libre qu'au moment où elle obéit à une nécessité qui est sa nature même [1]. »

Dans ce cas notre jugement est non seulement vrai, mais certain, car, comme nous comprenons très clairement ce que nous affirmons, nous sommes assurés que nous sommes en présence de la vérité et que nous ne sommes pas dupes de l'erreur [2].

Les vérités qui brillent par elles-mêmes d'une lumière qui n'est pas empruntée, qui sont intelligibles et reconnues vraies par elles-mêmes, Descartes les appelle des *natures simples;* les natures composées, dit-il, sont obscures et incertaines; la méthode consiste à les décomposer en natures simples, c'est-à-dire à les ramener par l'analyse à des vérités évidentes et certaines par elles-mêmes [3].

IV. — Ainsi la connaissance certaine de la vérité est toujours due au fonctionnement indépendant et

1. Ollé-Laprune, *De la certitude morale.*

2. Bossuet, *Conn. de Dieu,* I, 16. Ainsi tout ce qu'on entend est vrai. Quand on se trompe, c'est qu'on n'entend pas, et le faux, qui n'est rien de soi, n'est ni entendu ni intelligible.

3. Descartes, *Regulæ ad directionem ingenii,* III (t. XI, p. 212, éd. Cousin) et XII (XI, 272). — Voir Liard, *Descartes,* l. I, ch. I, p. 15.

autonome de notre intelligence. Mais maintenant dépend-il de nous d'assurer l'émancipation de notre esprit et de nous soustraire à toutes les causes d'erreur?

La plupart du temps nous cédons immédiatement aux motifs de créance qui se présentent à notre esprit; mais il n'en est pas toujours ainsi; quelquefois nous suspendons notre jugement, nous contrôlons nos premières conceptions, nous entreprenons un nouvel examen de la question jusqu'à ce que nous trouvions des raisons décisives d'affirmer ou de nier. Comme toutes les démarches de notre intelligence, cet effort d'attention que nous dirigeons dans tel ou tel sens a lui-même une cause. Parmi les idées qui se présentent à notre esprit, il y en a qui nous intéressent davantage, qui nous charment, qui s'emparent de notre esprit, qui nous arrêtent au passage; ou bien au contraire, au moment où nous allons nous prononcer, se représente à notre esprit le souvenir de nos erreurs passées et des conséquences qu'ont entraînées pour nous des jugements précipités. Mais n'allez pas croire que notre attention soit toujours déterminée par l'intensité plus grande avec laquelle agit telle ou telle cause extérieure, par la force de nos sentiments ou de nos habitudes : s'il en était ainsi, notre croyance étant toujours le résultat d'une nécessité à laquelle il nous serait impossible de nous soustraire, nous n'en pourrions contrôler la valeur et nous n'aurions jamais le droit de la considérer comme certainement vraie. Toute autre est notre condition : il est

des cas où notre attention est véritablement volontaire et indépendante. La raison, nous l'avons dit, juge toutes les conceptions de notre esprit : les unes, elle les comprend et les approuve; les autres, elle ne peut ni les entendre ni les accepter. Les sentiments qu'excitent en nous les jugements de la raison se distinguent profondément de tous les autres : ils en diffèrent non par l'intensité, mais par la valeur : nous sentons que nous ne devons croire et affirmer que ce que nous comprenons clairement; que là où nous ne comprenons pas, nous devons différer notre jugement et réfléchir jusqu'à ce que nous reconnaissions où se trouve la vérité. Il y a là un phénomène qui ne saurait passer inaperçu, et c'est pour cela que nous pouvons arrêter et diriger le cours de nos pensées. Il n'est pas vrai que nous puissions faire attention à ce que nous voulons : l'expression n'a même pas de sens; mais nous pouvons, si nous le voulons, faire attention de manière à distinguer ce que nous comprenons et ce que nous ne comprenons pas, ce que nous devons croire et ce que nous ne devons pas croire [1]. Quel est donc le principe de la certitude? c'est la possibilité du doute. Une proposition peut et doit être reçue comme vraie quand elle a été critiquée par une réflexion approfondie, quand elle n'a été acceptée que parce que la raison en reconnaissait la valeur. Une proposition est admise par nous

1. Aimer la vérité, c'est ne pas recevoir une proposition avec plus d'assurance que les preuves sur lesquelles elle est fondée ne le permettent. LOCKE, *Essai*, l. IV, ch. XIX, § 1.

comme vraie lorsque rien ne la dément dans notre esprit; une proposition est certainement vraie quand rien ne peut la démentir ni la contredire. Ce qui manifeste l'impossibilité de la révoquer en doute, c'est l'effort volontaire que nous avons fait en vain pour la rejeter. Il ne peut y avoir de certitude que pour un être libre : il sait que son jugement ne lui est pas imposé par une nécessité extérieure, mais qu'il donne volontairement son adhésion à la vérité, et ce qui éveille en lui le sentiment de la liberté, c'est l'autorité impérieuse de la raison. « Jamais nous ne dirons qu'un homme qui se trompe puisse être certain, si forte que soit son adhésion à l'erreur [1]. » Cette certitude est, bien entendu, essentiellement subjective; convient-il de lui accorder une valeur et une portée objective : c'est un des plus graves problèmes de la métaphysique, et nous ne croyons pas que ce soit ici le lieu de l'aborder.

V. — La tendance primitive de l'esprit, nous l'avons vu, c'est d'admettre immédiatement comme vraie toute proposition dont la fausseté n'a pas été manifestée; la plupart des hommes, emportés par leur précipitation et leur présomption, ne jugent pas autrement. Il y a pourtant des esprits plus ou moins exigeants, plus ou moins difficiles à contenter, plus ou moins crédules. Les savants n'acceptent et n'affirment que ce dont la vérité a été comprise et reconnue évidente : tout savant, dit Claude Bernard, est un douteur; la plus précieuse qualité

1. SPINOZA, *Éthique*, 2e part., prop. XLIX, scol. et coroll. — Cf. 2e part., prop. XLIII, prop. XLVIII, scol., prop. XXXV.

de l'esprit scientifique est l'habitude d'une critique sévère : pour l'acquérir, il faut un effort énergique et soutenu. Il en est de l'affranchissement de notre intelligence comme de celui de notre volonté ; nous ne le pouvons assurer que si nous le voulons et si nous le voulons avec suite [1]. Si nous n'y prenons pas garde, par suite de l'action continue des causes extérieures, des habitudes tyranniques s'emparent de notre esprit ; elles déterminent ce que M. Renouvier appelle un vertige mental et entraînent irrésistiblement notre jugement [2].

La liberté de l'intelligence est la condition nécessaire et suffisante, non seulement du rejet de l'erreur, mais encore de la découverte de la vérité. Maine de Biran, en effet, distingue avec raison deux sortes de vérités, les vérités physiques et les vérités morales [3]. La connaissance des premières nous vient du dehors, et il ne dépend pas toujours de nous d'y parvenir ; il n'en est pas de même des autres : il nous suffit de rentrer en nous-mêmes pour les découvrir, elles sont parfaitement claires et évidentes par elles-mêmes ; nous ne les contesterions pas plus que les théorèmes des mathématiques, dit

1. Leibnitz, *Nouv. Ess.*, II, xxi, 40. Il est vrai que l'esprit doit y pourvoir de loin, car dans le moment du combat il n'est plus temps d'user de ces artifices.

2. Renouvier, *Psychologie,* II, 152. Le signe radical de la volonté, la marque essentielle de ce développement achevé qui fait l'homme capable de spéculation sur toutes choses et l'élève à sa dignité d'être indépendant et autonome, c'est la possibilité du doute.

3. Maine de Biran, *Défense de la philosophie,* III. *Œuvres inédites,* t. III, p. 205 sq.

Leibnitz, si nos passions n'y étaient intéressées; tout homme les croit avec assurance, si rien ne l'en vient empêcher. Elles n'ont pas besoin d'être prouvées, mais simplement d'être dégagées de toute obscurité; du moment que les voiles tombent, elles apparaissent et ne peuvent être contestées.

C'est donc la connaissance et le discernement de la vérité qui sont naturels à l'esprit humain, qui résultent de son fonctionnement spontané et autonome : l'erreur au contraire a toujours besoin d'être expliquée, elle est toujours l'effet d'une cause extérieure, d'une violence faite à l'intelligence [1]. On voit donc en quel sens et dans quelle mesure nous sommes responsables de nos erreurs. Descartes les attribuait à la disproportion de notre intelligence et de notre volonté; elles proviennent, disait-il, d'un exercice excessif, abusif, d'une volonté qui est en nous trop grande et trop active; si nous nous trompons, c'est que nous avons voulu ce que nous n'aurions pas dû vouloir. Nous croyons tout au contraire que la cause de nos erreurs est l'abstention et l'inertie de la volonté; nous ne nous serions pas trompés si nous avions voulu, si nous avion fait attention, si nous avions réfléchi; nous n'avons pas fait ce que nous pouvions, ce que nous devions faire. L'erreur renferme toujours une part de vérité, elle a toujours pour point de départ la connaissance de quelque vérité. Nous voyons bien ce que nous

1. C'était l'opinion de SAINT AUGUSTIN et de SAINT THOMAS : « Quiconque se trompe, là où il se trompe, cesse de faire acte d'intelligence. »

voyons, mais nous ne voyons pas tout; nous ne nous arrêterions pas à notre opinion si nous connaissions certaines circonstances qui la contredisent. Le faux, c'est ce qui est contraire à la réalité; se tromper, c'est ne pas connaître, ne pas comprendre cette opposition. L'erreur vient toujours de l'ignorance, comme dit Platon, de la connaissance inadéquate de la vérité, selon le mot de Spinoza. La vérité, étant l'objet propre et le souverain bien de l'intelligence, est aimable par elle-même; c'est toujours faute de la connaître que nous nous attachons à une proposition contraire. Le principe de nos faux jugements, comme de nos mauvaises actions, est notre faiblesse et non notre puissance : nous sommes coupables et responsables, mais nous avons péché par omission, non par action; notre culpabilité n'est pas positive, mais négative.

L'intelligence n'est pas la faculté de comprendre et de croire également le vrai ou le faux, comme la liberté n'est pas la faculté de faire arbitrairement le bien ou le mal. L'intelligence d'elle-même et de son propre mouvement se porte au vrai, dès que rien ne l'empêche, comme la volonté se porte naturellement au bien. La liberté de l'esprit ne consiste pas à se jouer au milieu des croyances opposées, mais à ne croire que ce que l'on comprend, que ce que l'on reconnaît certainement vrai, à ne se soumettre à aucune autre autorité que celle de la vérité évidente. Il nous est impossible de voir, avec Hegel, dans les sophistes de l'ancienne Grèce, les premiers apôtres et les précurseurs de la libre pensée. Le

scepticisme est une véritable maladie, une infirmité intellectuelle ou bien encore une paresse coupable. Ce n'est pas le fait d'une intelligence libre et ouverte, mais d'un esprit asservi à des habitudes dont il ne peut se dégager; quelque doctrine qu'il examine, il songe qu'il peut y avoir des contradictions et des raisons de douter, mais il ne prend pas la peine d'en examiner la valeur, il est impuissant à s'élever à la conception nette et évidente de la vérité. On peut lui appliquer ce que Pascal dit de l'athéisme : Marque de force d'esprit, jusqu'à un certain degré seulement [1]. Tous les hommes qui n'ont pas de convictions morales, ni religieuses ni politiques, se considèrent bien à tort comme des hommes supérieurs, des esprits forts, ainsi qu'on disait au XVII[e] siècle : s'ils ne croient rien fermement, c'est qu'ils sont ballottés entre des préjugés, des passions, des intérêts contraires; ils sont incapables de s'en affranchir, d'examiner une question avec impartialité, de reconnaître la vérité.

Nous ne saurions donc souscrire à cette conclusion de M. Brochard [2] : « Si l'homme est sujet à l'erreur, c'est parce qu'il est libre »; c'est au contraire, à notre avis, parce qu'il ne fait pas toujours usage de sa volonté libre. Si l'homme n'était pas libre, il serait capable d'avoir des conceptions vraies ou fausses, mais il n'y aurait pas de connaissances certaines.

1. PASCAL, *Pensées*, XXIV, 101, éd. Havet.
2. V. BROCHARD, *de l'Erreur*, p. 17.

CONCLUSION

I. — « La liberté, dit M. Cousin, est l'attribut essentiel et toujours subsistant de la volonté. » Nous ne sommes pas de cet avis. Si nous nous examinons avec impartialité, nous avouerons qu'il est impossible de voir dans la plupart de nos actes la manifestation d'une volonté libre : nous avons été en réalité déterminés par quelque influence à laquelle nous n'avons pas résisté. Quand nous exerçons notre liberté, nous faisons une action raisonnable et bonne ; si nous faisons le mal, la cause en est toujours hors de nous ; nous sommes néanmoins coupables, nous aurions pu et nous aurions dû être libres et non hétéronomes.

Les déterministes, nous l'avons vu, considèrent comme décisif et irréfutable l'argument qu'ils fondent sur les données de la statistique. Cet argument, à notre avis, ne prouve rien, car tous les exemples qu'ils invoquent sont ceux de crimes ou bien d'actes d'étourderie ; sur tous ces cas, nous sommes d'accord avec nos adversaires ; nous déclarons, nous aussi, que toutes ces actions sont produites par des causes extérieures et soumises aux lois du déterminisme

universel; ce n'est pas de ce côté que nous cherchons les preuves et les manifestations de la liberté.

L'homme n'est donc libre que s'il le veut et quand il le veut. Étant données les conditions dans lesquelles nous sommes placés et les influences auxquelles nous sommes soumis, en face de cette spontanéité autonome qui constitue le fond de notre être, un nombre considérable de tendances naissent et se développent en nous, qui impriment à notre conduite une direction contraire. Nous trouvons donc en nous deux éléments opposés, l'un personnel, l'autre impersonnel; une lutte s'engage entre eux, à laquelle nous ne sommes pas réduits à assister en spectateurs anxieux, puisque notre sort dépend de l'issue du conflit; mais nous pouvons, si nous le voulons, intervenir efficacement et assurer le triomphe de notre activité personnelle [1]. Cette lutte, la plupart des hommes ne l'entreprennent pas ou ne la soutiennent pas avec une énergie suffisante : ils s'abandonnent à la domination de leurs sentiments et de leurs habitudes. Nous n'hésitons pas à le déclarer, il s'en faut de beaucoup que tous les hommes soient libres. C'est pour cette raison qu'il ne faut pas admettre parmi les preuves de la liberté le témoignage direct et immédiat de la conscience, le sentiment vif interne; cet argument n'a pas une portée universelle. Il est beaucoup d'hommes à qui leur conscience n'a jamais rendu un

1. GOETHE :

Ich bin ein Mann gewesen
Und das heisst ein Kämpfer seyn.

semblable témoignage, parce qu'en effet ils n'ont jamais agi librement. Quand ils réfléchissent à leurs décisions, ils parviennent aisément à en rendre compte sans y découvrir la moindre intervention d'une volonté libre. Par rapport à eux, le déterminisme est rigoureusement vrai.

II. — La liberté n'est pas une faculté comme les autres, que nous possédions naturellement, que nous apportions en venant au monde et dont les circonstances au milieu desquelles s'accomplit notre vie favorisent l'épanouissement : tout au contraire, les influences extérieures tendent à l'étouffer, à en empêcher l'exercice. Nous ne la possédons que si nous nous la donnons nous-mêmes et dans la mesure où nous nous la donnons; c'est une conquête qu'il nous faut faire; pour être libre, il faut le vouloir. L'homme ne naît pas libre, mais il peut le devenir, et s'il le peut, c'est parce qu'il sent qu'il le doit en se soumettant volontairement à la loi de la raison. « La première des lois pratiques, dit M. Renouvier, avant ce qu'on appelle le bon usage de la liberté, c'est l'usage même. Ce seul précepte : « Exerce ta liberté », s'il est suivi, pose un premier fondement de la moralité des actes. Le premier devoir de l'agent libre est donc cela même, d'être libre [1]. »

Fichte est le premier qui ait soutenu cette doctrine; il la résume dans cette formule d'allure quelque peu mystérieuse : « Se poser soi-même en tant que soi-même, abstraction faite de tout ce qui n'est

1. Renouvier, *Psychologie*, t. II, p. 74.

pas soi-même. » Herbart à son tour croit que la question de la liberté n'est pas un problème psychologique, mais éthique, vu que la liberté n'est pas une faculté innée, mais un état de l'âme auquel nous avons tous le devoir de parvenir au moyen d'un certain perfectionnement moral : la liberté n'est pas un fait, c'est une tâche à remplir [1]. La première condition pour parvenir à la liberté, c'est d'y croire; celui qui accepte comme vraies les théories des déterministes ne fera aucun effort pour se soustraire à la domination des causes extérieures. Mais, comme le dit M. Fouillée, c'est alors l'homme lui-même qui, en croyant à la fatalité, l'a réalisée en lui; l'idée de son éternel esclavage semble l'avoir rendu à jamais esclave [2].

On définit souvent l'homme une personne morale, c'est-à-dire un être raisonnable et libre; cette définition est loin d'être toujours exacte. Le caractère propre de la personnalité, ce qui fait sa dignité et sa grandeur, c'est qu'elle n'est pas un don que nous puissions recevoir du dehors, un bienfait de la Providence : elle ne peut être que notre œuvre. Voilà pourquoi elle se manifeste d'une manière si inégale. La conduite de quelques hommes présente un caractère éminemment personnel : ils réfléchissent, ils pensent par eux-mêmes, ils ont des idées, des opinions propres; ils se décident en connaissance de

1. Dans quelques-uns de ses ouvrages, Jouffroy paraît bien près d'adopter cette manière de voir : « La fin véritable de la vie, dit-il, c'est de créer en soi la personne humaine, la personne morale. » *Cours de droit naturel*, t. II, l. XXX, p. 379.

2. Fouillée, *la Liberté et le Déterminisme*, 1re partie, ch. i.

cause, ils font ce qu'ils veulent et ils savent pourquoi ils le veulent. La vie de certains autres est tout entière impersonnelle : ils ne secouent jamais la paresse de leur intelligence, ni l'inertie de leur volonté; ils acceptent des opinions toutes faites, répètent des phrases apprises par cœur, subissent sans réagir l'influence du milieu où ils sont placés, se laissent entraîner par l'exemple et l'ascendant des autres, s'abandonnent à leurs passions et à leurs habitudes routinières. La plupart sont dans une condition intermédiaire : la personnalité apparaît chez eux par intermittences; ils sont tantôt quelqu'un, tantôt quelque chose.

La matière inorganique existe, le végétal et l'animal deviennent, l'homme se fait lui-même : il naît animal et doit mourir personne morale; il doit s'élever de la vie instinctive et sensible à la vie raisonnable et libre; il est, il vaut ce qu'il veut; car s'il fait le mal, s'il est asservi à des tendances qui l'entraînent, c'est par sa faute; il est responsable d'actions dont la cause est hors de lui-même, parce qu'il ne tenait qu'à lui d'assurer son indépendance.

L'affranchissement de la raison et de la liberté exige toujours un effort personnel, car avant l'heure où s'éveille en nous la réflexion, ses antagonistes ont eu tout le loisir de se fortifier et de régner sur nous sans rencontrer d'obstacles. Il ne faut pas croire qu'au point de vue moral le triomphe soit toujours également méritoire et la défaite également honteuse; bien des causes modifient à l'infini la responsabilité que nous encourons. Que d'hommes

chez lesquels la violence des passions s'explique manifestement par l'effet de leur tempérament et de l'hérédité, c'est-à-dire par des influences dont il ne peut être question de les rendre responsables! Peut-on demander compte à l'individu du temps, du pays, de la condition où il est né, du milieu où s'est écoulée sa vie, des événements dont il a été témoin? Mais, ne l'oublions pas, les difficultés en présence desquelles nous nous trouvons ont bien souvent une autre cause. Il nous est difficile aujourd'hui de faire le bien : demandons-nous si nous n'avons pas à nous reprocher quelques capitulations, quelques lâchetés, quelques imprudences. Ce n'est pas impunément que nous nous laissons un jour aller à la mollesse, que nous commettons une fois le mal : « Rien de ce que nous avons fait, dit M. Marion, ne se perd pour nous..... Dans le présent nous nous trouvons à chaque instant en face de tout notre passé. » C'est nous en réalité qui faisons la plupart du temps la force de nos ennemis; rien n'est donc plus essentiel qu'une vigilance de tous les instants, qu'une sage hygiène morale [1] : la liberté se crée elle-

1. Marion, *la Solidarité morale*. Que deviendrait la moralité si tout le monde se figurait que la liberté demeure toujours entière, quoi que l'on fasse, qu'elle ne dépend d'aucune condition et qu'elle survit à toutes les fautes? Quelle surveillance exercerait sur lui-même un homme qui croit tout de bon qu'il lui sera toujours possible de rompre tous les liens par un effort de sa volonté et de prendre plus tard une résolution qui lui coûte trop aujourd'hui? Si cette conviction pouvait sérieusement prévaloir, il n'y aurait pas de pire dissolvant moral. Trop douter de la liberté nous rend lâches, mais trop présumer de nos forces nous rend dupes et détruit en nous la première des vertus, c'est-à-dire la vigilance.

même; elle s'accroît par l'usage et se perd faute d'exercice. « Il faut sans relâche raidir son énergie et, comme l'athlète d'autrefois, se préparer aux luttes des grands jours par des luttes journalières [1]. »

III. — Mais puisque c'est un devoir pour nous d'assurer la liberté de notre volonté, à quelle condition dépend-il de nous d'obtenir ce résultat? A condition d'assurer la liberté de notre intelligence. La connaissance du bien, nous l'avons dit, est la condition nécessaire et suffisante de la pratique de la vertu, et sur le cours de nos idées nous avons une prise immédiate, puisque nous pouvons, si nous le voulons, fixer et arrêter notre attention. C'est avec raison que les hommes considèrent la liberté de conscience comme la première de toutes : sans elle les autres ne sauraient exister. Mais ne nous y trompons pas : pour la posséder, il ne suffit pas que nous ne soyons soumis à aucune tyrannie, que nous ne nous heurtions à aucun obstacle extérieur; c'est de nous seul qu'il dépend de nous la donner en prenant l'habitude de faire attention, de réfléchir et de juger conformément à la raison. Cultivons donc, développons notre raison, travaillons à bien penser [2] : c'est le principe de la Liberté morale.

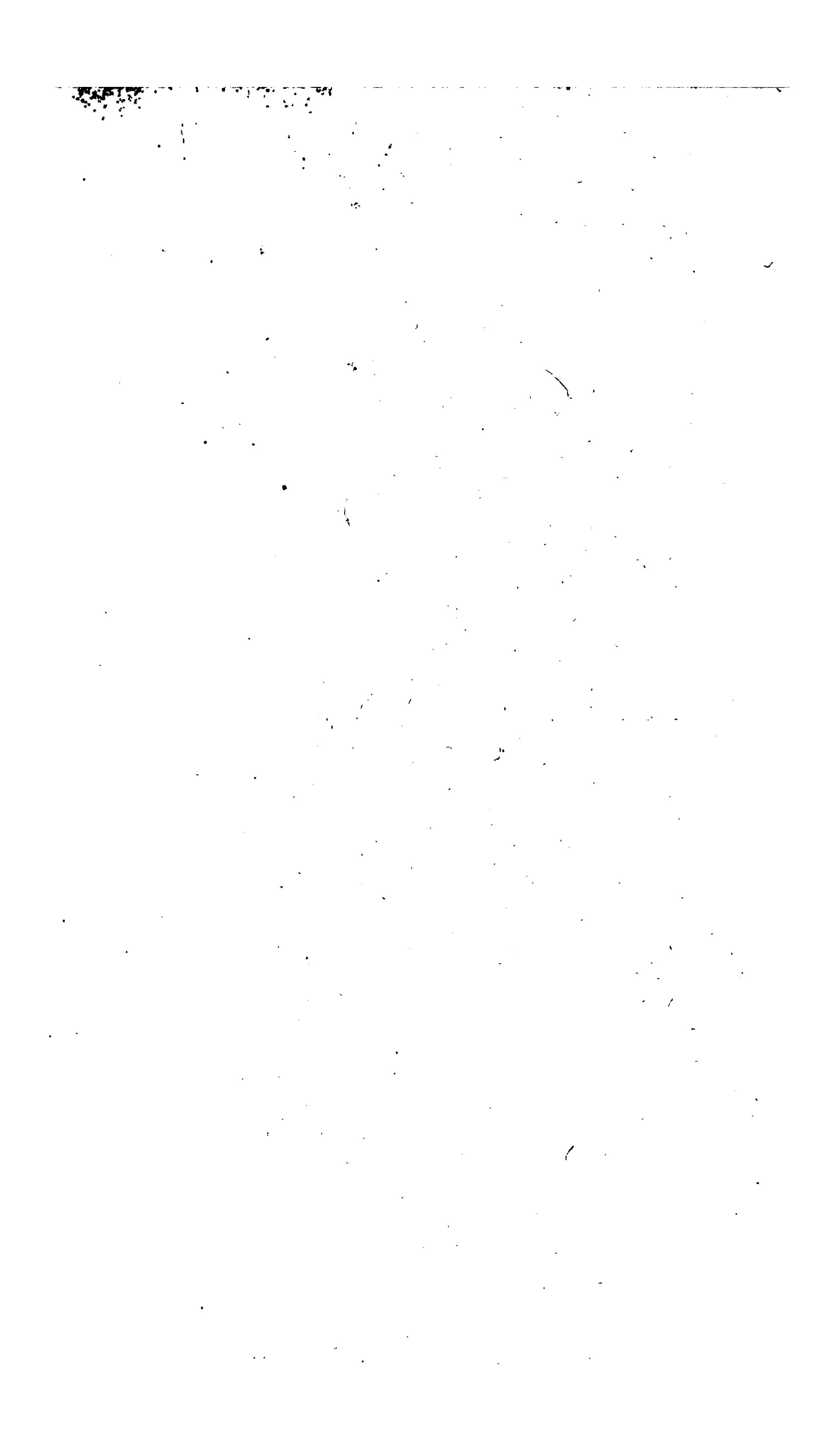
1. G. Renard, *l'Homme est-il libre?*

2. Toute notre dignité consiste donc en la pensée. C'est de là qu'il faut nous relever, non de l'espace et de la durée, que nous ne saurions remplir. Travaillons donc à bien penser : voilà le principe de la morale. Pascal, *Pensées,* I, 6.

FIN

TABLE DES MATIÈRES

Coulommiers. — Typog. P. BRODARD et GALLOIS.



Coulommiers. — Imp. P. Brodard et Gallois



